
NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 07023729 6











HARTMANN, DÜHRING UND LANGE.

ZUR

GESCHICHTE DER DEUTSCHEN PHILOSOPHIE

IM

XIX. JAHRHUNDERT.

EIN KRITISCHER ESSAY

VON

HANS VAIHINGER.

ISERLOHN.
VERLAG VON J. BAEDEKER.
1876.

VORWORT.

Diese Schrift ist, ähnlich wie meine Aufsätze: »Der gegenwärtige Stand des kosmologischen Problemes« im XI. und: »Die drei Phasen des Czolbe'schen Naturalismus« im XII. Bande der »Philos. Monatshefte«, aus einer Reihe von Vorträgen hervorgegangen, welche ich im Sommersemester 1875 im »Philosophischen Vereine« zu Leipzig gehalten habe. Wenn ich diese Vorträge zu einer eigenen Schrift, zu einem Essay — denn nicht mehr, aber freilich auch nicht weniger möchten diese Blätter sein, — um- und ausgearbeitet habe, so lag der Grund dieses Unternehmens in der Voraussetzung, dass der Gegenstand dieser beifällig aufgenommenen Vorträge auch in weiteren Kreisen Interesse finden möchte. Der Versuch, den ich in jenen, nun in Buchform dargebotenen, Vorträgen machte, einen rasch orientirenden Ueberblick über die Hauptrichtungen und Hauptfragen der Philosophie in der Gegenwart zu geben, und zwar nicht blos *in abstracto*, sondern an concreten Beispielen und tonangebenden Factoren, — dieser Versuch als solcher wird wohl keiner besonderen Rechtfertigung bedürfen. Eher möchte gegen die Art und Weise, wie ich diesen Versuch machte, Einspruch erhoben werden können und leicht könnte man mir vor Allem die populär-feuilletonistische Darstellung oder den nicht ganz abgestreiften rhetorischen Charakter der Schrift zum Vorwurf machen. Allein abgesehen davon, dass bei solchen der Gegenwart angehörenden Erscheinungen, wie diejenigen sind, welche ich in der vorliegenden Schrift behandelt habe, jene streng-wissenschaftliche und kritische Methode, welche wir mit Recht bei der Darstellung von

ſchon der Geſchichte angehörenden Erſcheinungen fordern, nicht angezeigt zu ſein ſcheint, ſo verlangte ſchon der Charakter von Vorträgen eine leichtere und freiere Behandlungsweiſe, und endlich muſs eine auf weitere Kreiſe berechnete Schrift, die zudem urſprünglich für eine gröſsere periodiſche Zeitſchrift beſtimmt war, in einer ſolchen Darſtellung abgefaſst ſein, daſs ſie ihren Zweck nicht verfehle. Als Muſter eines ſolchen Stiles höherer und edlerer Popularität ſchwebte mir Lange's »Geſchichte des Materialismus« vor, ein Werk, in dem auf ſtreng-wiſſenſchaftlicher Baſis eine allgemein verſtändliche Darſtellung der philoſophiſchen Probleme gegeben iſt; eine niederere populäre Schreibart habe ich überall vermieden, und hoffe dadurch auch das Miſsliche gemildert zu haben, das unleugbar darin liegt, daſs ein junger und unbekannter Schriftſteller ſich zuerſt mit einer populären Schrift und mit einem πάρεργον, das in Form und Gehalt ſo manche Unebenheiten hat, bei dem ſo wenig eigentliche *Eruditio* zu zeigen war, und das ſo wenig Eigenes bietet, ſtatt mit einer ſtreng-wiſſenſchaftlichen, poſitiven Leiſtung einführt. Es liegt ja in dem Charakter einer ſolchen Schrift, wie es die vorliegende iſt, daſs ſie den Fachmännern und den Kennern der Materie nichts Neues bieten kann, und ein Anſpruch darauf von meiner Seite wäre ebenſo unbeſcheiden, als es ungerecht von Seiten des Beurtheilers wäre, eine Schrift, die keineswegs den Anſpruch auf ſtreng-wiſſenſchaftliche Methode und auf poſitive Leiſtungen erhebt, mit einem ihr fremden Maaſsſtabe zu meſſen. Ob ich dagegen den Zweck, eine allgemein-verſtändliche Ueberſicht über die von den drei Philoſophen vertretenen Richtungen zu geben, erreicht habe, das weiſs ich nicht, aber ich wünſche und hoffe, daſs man es finde. Kenner werden auſserdem vielleicht finden, daſs ich an einigen Stellen einen ſchüchternen Anſatz zu einer neuen Faſſung einer alten, erkenntniſstheoretiſchen Streitfrage gemacht habe, den ich in einer Habilitationsſchrift ausführlicher zu begründen hoffe. Auſserdem möchte ich das in Anmerkung 4 und auf Seite 125 ff. (vgl. Anm. 88), ſowie das in Anm. 102 Geſagte beſonderer Prüfung empfehlen. — Im Uebrigen habe ich ſtreng den Kantiſchen Standpunkt feſtgehalten, ohne jedoch darüber die immanente Kritik der dargeſtellten Syſteme zu verſäumen.

Dafs ich gerade Hartmann, Dühring und Lange als Vertreter der Hauptrichtungen hervorhob, ja dafs ich die von denſelben vertretenen Richtungen als Hauptrichtungen auffaſſe, — dagegen könnte man vielleicht Einſpruch erheben; was ich darauf erwidern würde, das habe ich in der Schrift ſelbſt an verſchiedenen Orten geſagt. Dafs ich bei der kritiſchen Vergleichung der drei Syſteme nicht je ein Syſtem *uno tenore* abmachte, ſondern dieſe Vergleichung in getrennten Abſchnitten anſtellte, dies war, wie ich glaube, durch die Natur der Sache geboten; wer es aber vorzieht, einen Ueberblick über jedes der drei Syſteme, (zu deren Darſtellung ich alle, auch die entlegeneren Schriften der drei Autoren, ſowie die bedeutenderen Kritiken der Schriften derſelben zu Rathe gezogen habe), als Ganzes zu gewinnen, dem bietet hiezu die überſichtliche Eintheilung Gelegenheit.

Ich habe Lange in dieſer Schrift höher geſtellt, als man es ſonſt wohl thut; und ich habe auch dagegen ſchon von competenter Seite manch beachtenswerthen Einwand erfahren. Ich glaube jedoch — unbeſchadet der Berechtigung fremder Anſichten — meine Anſicht feſthalten zu müſſen und habe dieſelbe auch in einem (von einem Bilde Lange's begleiteten) Nekrolog in der »Illuſtrirten Zeitung« Nr. 1711 (15. April 1876) vertreten. Und dieſelbe Anſicht hat auch Cohen im Aprilheft der »Preuſsiſchen Jahrbücher« ausgeſprochen. Keiner hat mit ſolcher Energie und mit ſolchem Geſchick, wie Lange, den Standpunkt des Kriticismus vertreten und ihn in ſeiner Totalität entwickelt. Und da der Kriticismus mehr eine Methode, als ein Syſtem bezeichnet, ſo konnte Lange noch mit mehr Recht als Hartmann und Dühring, als Vertreter der ganzen Richtung dargeſtellt werden. Ohne Zweifel beſitzt der philoſophiſche Kriticismus (im weiteren Sinne) in Deutſchland Vertreter, welche wie z. B. Wundt in Specialgebieten weit mehr geleiſtet haben, als Lange; aber Keiner hat den Standpunkt im Ganzen ſo ſcharf, beſtimmt und klar vertreten, als Lange. Als Repräſentant der ſtreng-wiſſenſchaftlichen, kriticiſtiſchen Richtung ſchien und ſcheint mir noch Keiner geeigneter zu ſein, als Lange, und wenn man einmal philoſophiſche Parallelen aus der Gegenwart zu geben beabſichtigt, ſo ſcheinen auch Hartmann und Dühring diejenigen

zu sein, welche den idealistischen und den realistischen Standpunkt im Ganzen in jüngster Zeit am schärfsten vertreten.*) Diesen beiden entgegengesetzten Richtungen gegenüber nimmt Lange als Vertreter des wissenschaftlichen Kriticismus dieselbe höhere und vermittelnde Stellung ein, welche der Kriticismus überhaupt historisch einnimmt. Zwischen der Scylla des dogmatischen Idealismus und der Charybdis des dogmatischen Realismus lenkt Lange das Fahrzeug sicher und kräftig hindurch. Lange, ein kritisches Talent ersten Ranges, in Allem erinnernd an den Meister der höheren Kritik, an Lessing, wird stets mächtig unter den Philosophen der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts hervorragen; und er wird in demselben Maasse

---

*) Ein ähnliches Ziel hat sich gesteckt die so eben erschienene Schrift von Karl Grün: Die Philosophie in der Gegenwart. Realismus und Idealismus. Kritisch und gemeinfasslich dargestellt. Leipzig, O. Wigand. 1876. Grün behandelt Hartmann pag. 60—105, Lange pag. 231—248; Dühring dagegen wird mit Stillschweigen übergangen, und soll erst bei der Behandlung der »ethischen Frage« zur Sprache kommen; einen eigentlichen Vertreter des Materialismus hat Grün nicht aufgeführt und als solcher scheint mir gerade Dühring am geeignetsten. Der erste Abschnitt: Der Pessimismus behandelt den Spiritualismus oder Idealismus Hartmanns, der zweite: Der Realismus, den Materialismus, als dessen Vertreter bei uns Dühring figurirt. Die drei folgenden Abschnitte: Die Erkenntnisstheoretik oder die Hyperkantianer; Der Parallelismus zweier Welten; Die reale Basis des Idealismus, behandeln die verschiedenen Parteien des Kriticismus, als deren Repräsentanten wir Lange aufstellten (vgl. die Anmerkung 102). Grün selbst gehört einer der verschiedenen Richtungen des Kriticismus an. Der Umstand, dass auch von anderer Seite die Nothwendigkeit gefühlt wurde, eine Uebersicht über die Philosophie der Gegenwart zu geben, ist ein Beweis, dass ein solcher Versuch noch nicht zu früh kommt. Wir haben eine Station erreicht und müssen uns umsehen, wohin und wieweit wir gekommen sind. — Einen ähnlichen Zweck befolgte schon Volkelt in seiner Schrift: »Der Pessimismus und das Unbewusste; Studien zur modernen Geistesbewegung.« — Eine ähnliche vergleichende Darstellung veröffentlichte seinerzeit Fries am Anfange dieses Jahrhunderts (1803) unter dem Titel: »Reinhold, Fichte und Schelling«, eine Schrift, in welcher Fries gegen die beiden Letzteren als Dogmatiker polemisirt und sich als Kantianer auf die Seite des Ersteren stellt. — Als weitere Werke, in denen man eine Uebersicht der Philosophie der Gegenwart findet, mache ich namhaft: Zeller's Geschichte der deutschen Philosophie, Erdmann's und Ueberweg's Grundrisse, sowie die Geschichte der Philosophie von Lewes.

hervortreten, in welchem die beiden Anderen zurücktreten werden. Reorganifation der deutfchen Philofophie auf kritifcher Bafis war fein Ziel, und zu der Erreichung diefes Zieles hat gewifs Keiner mehr beigetragen als Lange. Und aufserdem gilt daffelbe von Lange, was Cohen am Schluffe feines Vorwortes zu »Kants Theorie der Erfahrung« von Kant fagt, dafs der Gewinn an Erkenntnifs und Schärfung noch nicht das Höchfte fei, was uns aus dem Studium deffelben erwachfe, fondern dafs der intellectuellen Aufklärung eine ethifche Erhebung zur Seite gehe. — Und mit Recht fagt ebenderfelbe von dem Werk Lange's in den »Preufs. Jahrb.«: »Wenn es von irgend einem anderen Buche gefagt werden kann, fo gilt es von diefem: Sein Gepräge ift edel!« —

In meiner Darftellung habe ich neben dem Referat ftets den kritifchen Gefichtspunkt feftzuhalten und die kritifchen Kategorieen aufzuftellen gefucht, unter welche mir die behandelten Syfteme zu fallen fchienen; und fo kann die Schrift zugleich als kritifche Einleitung in die Lectüre der betreffenden Werke, wie als kritifche Recapitulation derfelben dienen, Denjenigen, der Belehrung fucht, darauf hinweifen, wo er das Gute findet, und ihm die kritifchen Anhaltspunkte an die Hand geben, die bei dem Studium philofophifcher Werke nothwendig find. Mitten in dem Streit der philofophifchen Parteirichtungen ftrebte ich nach einer ruhigen Auffaffung der Sachlage und nach einer definitiv abfchliefsenden Kritik, nicht blos der dargeftellten individuellen Syfteme, die ja bisher fo entgegengefetzte und felten gerechte, rein fachliche Beurtheilungen erfahren haben, fondern auch, foweit dies möglich war, der von den dargeftellten Vertretern repräfentirten Richtungen überhaupt; denn was die Kritik in Betreff Jener ergab, das gilt mehr oder weniger auch von Diefen, deren am fchärfften zugefpitzte Ausläufer fie eben find. So wurde die Schrift zugleich ein Gericht über diejenigen Richtungen der Vergangenheit und Gegenwart, welche auf den Ausfterbe-État zu fetzen find, und ein Verfuch, diejenige Richtung zu beftimmen, welche die Signatur der deutfchen Philofophie in der Zukunft, alfo im letzten Viertel des XIX. Jahrhunderts, ausmachen foll. — Ich fuchte daher in meiner kritifch-comparativen Darftellung das Knochengerüfte der drei Sy-

steme und ihre entscheidenden Grundgedanken bloszulegen, nicht ohne neben den allgemeinen Grundprincipien auch auf die brennenden Tagesstreitfragen Rücksicht zu nehmen; und überall war meine Absicht auf eine kritische Vergleichung gerichtet. Ueberweg sagt einmal — allerdings in etwas anderem Zusammenhange —*): »Die Vergleichungen, zu denen die parallelisirende Zusammenstellung Anlass gibt, können, sofern sie mit gleicher Sorgfalt das Differirende, wie das Gleichartige hervorheben, einen hohen wissenschaftlichen Werth haben, gehören aber bereits mehr dem Uebergange von der geschichtlichen Auffassung der Systeme zur kritischen Reflexion über dieselben, als der geschichtlichen Auffassung selbst an.« Und wenn diese Schrift auf einen solchen hohen wissenschaftlichen Werth keinen Anspruch erheben darf, so möchte sie doch immerhin eine gewisse Belehrung in weitere Kreise zu tragen vermögen. — Indem ich die dargestellten Systeme in ihren Wurzeln zu erfassen suchte, ergab die vergleichende Darstellung oft überraschende Gegensätze und interessante Analogieen. Die systematisch-encyclopädische Uebersicht mag ohnedem Manchem willkommen sein, der ein gedrängtes, aber scharfes Bild der modernen Geistesbewegung auf diesem Gebiet zu erhalten wünscht. Neben unverfälschter Wiedergabe suchte ich aus der vergleichenden Anatomie der dargestellten Systeme unparteiisch das Facit zu ziehen, und wenn es manchmal den Anschein hat, als sollten Hartmann und Dühring nur die Folie für Lange hergeben, so hat diese Bevorzugung in der hohen und bleibenden Bedeutung des Letzteren ihren guten Grund.

Wenn es mir gelungen sein sollte, diese Bedeutung Lange's an's Licht zu stellen und dadurch den philosophischen Kriticismus zu fördern, — so möchte die Schrift würdig sein, den Manen Lange's gewidmet zu werden.

---

*) S. Grundriss der Geschichte der Philosophie der Neuzeit. 2. Aufl. 1868. Pag. 6. Nota. (In der neuesten Auflage gestrichen).

Berlin, im Mai 1876.

Dr. Hans Vaihinger.

Inhaltsüberſicht.

*

EINLEITUNG.

»*De tribus impoſtoribus*«, meinte ein ſceptiſcher Freund, ſollte ich dieſen Eſſay betiteln, in welchem ich eine kritiſch-comparative Darſtellung der drei bedeutendſten Syſteme der Philoſophie zu geben verſuchen werde, welche im modernen, im »jüngſten Deutſchland« [1]) aufgeſtellt worden ſind. Allein wenn ich auch nicht läugnen will, daſs mancher Philoſoph »ſich ſelbſt und Andere betrogen« hat, ſo bin ich doch nicht Sceptiker genug, um an dem relativen Werthe aller und ſo auch der vorliegenden Syſteme von Hartmann, Dühring und Lange ohne Weiteres zu verzweifeln. Ich glaube im Gegentheil, daſs die genannten drei Denker einem lebhaft gefühlten und häufig ausgeſprochenen Bedürfniſs ihrer Zeitgenoſſen mit unleugbarem Erfolg entgegengekommen ſind, und ſo ſtelle ich mir denn die Aufgabe, in einer vergleichenden Ueberſicht zu unterſuchen, ob und inwieweit dieſe Syſteme eine neue und zeitgemäſse Grundlegung der Philoſophie angebahnt haben und wie ſich dieſelben ſowohl im Ganzen als in Bezug auf die Beantwortung und Löſung der einzelnen philoſophiſchen Probleme zu einander verhalten.

Als nach dem »groſsen Krach« der Hegel'ſchen Philoſophie ſich alles in wirrer Auflöſung getrennt hatte, zerfiel die deutſche Philoſophie, noch mehr als zuvor, in eine Menge von Schulen und Richtungen, und verlor dadurch mit Recht die Bedeutung und die Geltung, die ihr bis dahin unſtreitig zugekommen war. [2]) Bei dieſer Zerklüftung der Parteien konnte es dem Materialismus nicht ſchwer fallen, [3]) das deutſche Publicum für ſich zu gewinnen, um ſo weniger, als er, wenn auch mit auffallender Einſeitigkeit, bisher vernachläſſigten Seiten des Seins zum Ausdruck verhalf. Ein

weiterer Grund, deſſen Zuſammenhang mit der geiſtigen Entwicklung zwar unleugbar, aber auch eben ſo dunkel und unberechenbar iſt, war die politiſche Stagnation, die den Materialismus zu einer raſchen Blüthe brachte. Ja, ich ſtehe nicht an zu behaupten, daſs die lange Friedensära jenem Gewächſe günſtig war, indem ſich in einer ſolchen leicht der praktiſche Materialismus, die Haſt des Erwerbs und damit der Egoismus ausbildet, die, was die Verbreitung des theoretiſchen Materialismus im groſsen Haufen betrifft, einen fruchtbaren Boden für denſelben abgeben. Den neuen Anlauf, den die deutſche Philoſophie ſeit einem Decennium gemacht hat, führe ich nun hauptſächlich auf zwei Urſachen zurück. Die Eine erhellt aus dem Geſagten: es iſt der politiſche Aufſchwung, den die deutſche Nation genommen hat, der auch dieſem Gebiet neue Anſtöſse gegeben zu haben ſcheint. Ein friſcher, belebender Luftzug iſt durch unſere Nation gefahren; ein neues Geiſtesleben und neue Strömungen intellectueller und ethiſcher Impulſe ſind entſtanden; »aus den Ruinen bricht allerwärts neues Leben« und ſo haben wir gegründete Hoffnung, auch in unſerem Gebiete einer neuen und noch mächtigeren Entwickelung entgegen zu gehen. Als eine andere Urſache des neuen Anſatzes, den die Philoſophie genommen hat, betrachten wir die Philoſophie Schopenhauer's; welchen mächtigen und tiefgehenden Einfluſs ſein Syſtem auf die Entwicklung der neueſten Philoſophie und insbeſondere auf Hartmann und Dühring gehabt, dies zu conſtatiren, iſt eine Aufgabe, die wir im Verlaufe der Darſtellung zu erfüllen ſuchen werden.[4])

Der menſchliche Geiſt kann auf eine philoſophiſche Geſammtanſicht der Dinge niemals Verzicht leiſten;[5]) dieſe iſt aber ohne principielle, centrale Geſichtspunkte nicht möglich; da ſich aber Wiſſenſchaft und Leben in ſtetem Fluſse befinden, da ſie im groſsen Ganzen Fortſchritte oder jedenfalls auf- und abſteigende Bewegungen zeigen, ſo muſs die Philoſophie, der Pegel dieſer Fluth, ſtets ihren Stand wechſeln und in einer functionellen Beziehung, in einem proportionalen Exponentialverhältniſs zu jener Bewegung ſtehen.[6]) Man kann nun nicht leugnen, daſs vor etwa zwei Decennien dieſes Verhältniſs keineswegs ein normales war. Wiſſenſchaft und Leben, die theoretiſchen Erkenntniſſe und die praktiſchen Verhältniſſe hatten ſich mächtig verändert, ohne in der Philoſophie einen entſprechenden und zeitgemäſsen Ausdruck zu finden. Es entſtand

ein Zuftand der Spannung, der fich in dem Bedürfnifs nach einem neuen Syfteme ausfprach. Man verlangte, »man müfse nun eben wieder einmal von vorne anfangen, den Riefenbau der Philofophie von den Fundamenten an noch einmal aufbauen, man müfse die in der Naturwiffenfchaft errungenen Refultate und überhaupt alle Elemente des modernen Lebens zur geficherten Bafis der Pyramide machen, man müfse den Materialismus auf feinem eigenen Boden und mit feinen eigenen Waffen bekämpfen, befiegen, und ihn in dem neuen Syfteme ohne Reft aufgehen laffen.« Die Philofophie, hiefs es, müfse fich an der Naturwiffenfchaft orientiren; fie müfse von unfruchtbaren Speculationen und Schulzänkereien zurückkehren auf den realen Boden der pofitiven Wiffenfchaften. Kein Syftem werde auf eine allgemeinere Geltung Anfpruch machen können, das diefe Anforderungen, insbefondere die verlangte Affimilation des Materialismus, nicht erfülle; kein Philofoph werde auf den Thron erhoben werden, der nicht »mit einem Tropfen materialiftifchen Oeles gefalbt fei.« Und andererfeits follte man doch auch den Idealismus durchaus nicht als »überwundenen Standpunkt« betrachten dürfen. Gegenüber den fchwächlichen Verfuchen neuer Syftembildung verlangte man eine auf Grund genauefter Kenntnifs der Naturwiffenfchaft und eingehender Berückfichtigung der focialen Probleme angebahnte Neubegründung der Philofophie, eine totale Umgeftaltung des fpeculativen Bewufstfeins. — So lautete die Parole der Philofophie und der Naturwiffenfchaft vor einem bis zwei Decennien. —

Es fehlte und es fehlt in Deutfchland nicht an mannigfachen Verfuchen zu der Erfüllung diefer Aufgabe, allein nur wenige genügen den berechtigten Anfprüchen und geben eine univerfelle Welt- und Lebensauffaffung aus Einem Gufs und von einem einheitlichen Gefichtspunkte aus. Die meiften Probleme der theoretifchen und der praktifchen Philofophie hatten ganz neue Angriffs- und Gefichtspunkte gewonnen;[7]) meiftens aber ging man auf ältere und daher faft immer veraltete Syfteme zurück und doch ging es nicht an, »den neuen Wein in alte Schläuche zu faffen;« alle Combinationen der Ergebniffe der Naturwiffenfchaften mit älteren Syftemen erfchienen als Compromiffe ohne dauernde Gewähr, als Palliativmittel ohne wahrhafte Heilung des Kampfes, und die tiefer Denkenden wollten doch nicht glauben, dafs der Materialismus der Kern fein follte, um den fich die Philofophie der Zukunft cryftalli-

ſiren könnte. Auch verlangte man mit Recht eine Beurtheilung der ſocialen Probleme von einem univerſellen Geſichtspunkte aus, ich möchte ſagen, aus der Vogelſchau des ruhigen, philoſophiſchen Beobachters; man verlangte eine Vollberückſichtigung aller unſere Zeit im Tiefinnerſten bewegenden, theoretiſchen und praktiſchen Probleme. Wohl waren dieſe im Einzelnen mit ungemeiner Sachkenntniſs, aber auch mit unglaublicher Erbitterung von den verſchiedenen Parteiſtandpunkten behandelt; aber mit Recht erwartete man von einer Einordnung derſelben in die Geſammtheit des Wiſſens eine Erweiterung des Horizontes, eine Klärung der Controverſen. Man harrte auf den Meſſias der Philoſophie, der dieſe aus ihrer Zerſplitterung retten, der einen neuen Mittelpunkt des allgemeinen Denkens ſchaffen, eine neue univerſelle Welt- und Lebensauffaſſung begründen ſollte. —

Zu dem Bedeutendſten nun, was auf dieſem Gebiet ſeit einem Decennium zu Tage gefördert worden iſt, gehören die Werke von Hartmann, Dühring und Lange.[8]) Im Folgenden werde ich Hartmann und Dühring, die beiden ſyſtematiſchen Dogmatiker, gegenüberſtellen, um ſie ſo gegenſeitig in möglichſt ſcharfes Licht zu bringen und ſie als Extreme aufzuweiſen, zwiſchen denen Lange wahrhaft vermittelnd, nicht charakterlos lavirend, als Kriticiſt und Relativiſt und gleichſam als Correctiv mitten innen ſteht; er verzichtet darauf, mit einem »neuen Syſtem« die Welt zu beglücken und ſieht den Fortſchritt der Wiſſenſchaften weniger in voreiligen Löſungsverſuchen, als in immer exacterer Formulirung der Probleme im Anſchluſs an Kant, deſſen Syſtem nicht veraltet iſt, weil man es jetzt erſt ganz und voll verſteht. Alle drei erheben den gewichtigen Anſpruch, auf der vollen Höhe der Gegenwart zu ſtehen; und insbeſondere glaubt jeder, daſs die ſo heiſs und ſeit langer Zeit erſehnte Vermählung von Philoſophie und Naturwiſſenſchaft in ſeinem Syſtem gefeiert ſei. Dies iſt ihre gemeinſame Tendenz, dies ihr gemeinſames Programm, das freilich dann jeder auf ſeine eigenthümliche Weiſe zu erfüllen ſucht.

Ich will im Folgenden in überſichtlicher, ſyſtematiſcher Gruppirung die Lehren dieſer drei hervorragendſten Denker der Gegenwart in Deutſchland (natürlich abgeſehen von den noch lebenden, älteren Repräſentanten der ſyſtematiſchen Philoſophie, einem Lotze, Fechner, Ulrici, Fortlage, Fichte jr., Drobiſch,

Carrière, K. Fischer, Planck, Sigwart, Erdmann, Michelet, Rosenkranz, Harms, Frauenstädt, Büchner u. A.) vergleichend zusammenstellen, indem ich die allgemeinen wissenschaftlichen Gesichtspunkte herausheben werde, unter denen diese hochinteressanten Erscheinungen des modernen Denkens zu betrachten sind, und indem ich sie so in einem gewissen inneren, ich möchte sagen, dialectischen Zusammenhang erfasse. Es scheinen mir die genannten Systeme in einem gewissen Sinne die Spitzen zu sein, in die unser ganzes modernes Denken ausläuft; in ihnen crystallisiren sich die gewaltigen Ideen unsrer Zeit, die gährenden Gedanken, die dieselbe im Innersten aufwühlen. In ihnen spricht sich auch jener Trieb der Umgestaltung aus, der in wissenschaftlicher und gesellschaftlicher Beziehung gewaltige Veränderungen verlangt, ein Zug, dessen Existenz nicht zu leugnen ist, dessen Existenzberechtigung aber freilich den gerechtesten Zweifeln unterliegt.

Ist auch das moderne Denken mit diesen Systemen hoffentlich und voraussichtlich nicht abgeschlossen, und eröffnen sich auch dem rastlosen Menschengeiste immer neue Gesichtspunkte, so ist mit diesen Erscheinungen doch ein gewisser Ruhepunkt gegeben, von dem aus wir Rück- und Umschau halten können, um zu sehen, ob und inwieweit die oben gestellten Anforderungen der Neuzeit erfüllt sein, ob sich lebensfähige Producte aus der allgemeinen Zersetzung heraus neu gebildet und welche Früchte das Studium der positiven Wissenschaften und der Geschichte der Philosophie getragen habe. Sind auch diese Leistungen nicht so epochemachend wie die eines Kant, nicht so titanenhaft wie die eines Fichte, nicht so tiefsinnig wie die eines Schelling, oder so geschlossen wie die eines Hegel, so verdienen sie doch volle Beachtung, als die Resultate der bisherigen Entwicklung und der früheren Denkbewegungen. Auch hat das strenge und gewissenhafte Studium der Geschichte der Philosophie, wie es in Deutschland gepflegt wurde, in diesen Systemen unverkennbare Früchte getragen.[9]) Sie werden in der Geschichte der Philosophie einen würdigen Platz einnehmen, wenn es auch freilich heute noch nicht möglich ist, ein ganz unparteiisches und historisch unanfechtbares Urtheil über sie zu fällen. Sie bilden nicht blos ein Stück Geschichte der Philosophie, sondern ein hochinteressantes Stück Zeit- und Culturgeschichte, indem in ihnen, wie in jeder Philosophie, alle die Probleme, alle Streit- und Zeitfragen, sich wiederspiegeln

mit deren Löfung der moderne Geift befchäftigt ift. In ihnen fin
ferner auch faft alle Parteien vertreten, die unfere Wiffenfchaft un
Gefellfchaft beftimmend beeinfluffen und deren Schickfal, fei e
nun ein Unterliegen oder ein Obfiegen, noch in die Zukunft g
hüllt ift. Endlich kehren in ihnen — und darauf werde ich übera
befonders aufmerkfam machen — alle Gegenfätze der ftreitende
Weltanfchauungen wieder, wie fie bisher aufgetreten find und w
fie fich nun in der Gegenwart zugefpitzt haben. Sie vertreten d
natürlichen Gegenfätze, »die principiellen Widerfprüche,« die imm
nenten Antinomieen, in denen unfer Denken fich bewegt und
die es ausläuft. — Es wird fich aber auch zeigen, dafs die B
fürchtung, die Philofophie liege in den letzten Zügen und fei fch
von der pofitiven Wiffenfchaft beerbt worden, unbegründet ift.

Ehe wir jedoch uns den Syftemen felbft zuwenden, u
unterfuchen, ob diefer neue Auffchwung der Philofophie fich wied
blos als Ikarusflug entpuppe oder ob aus ihm ein dauernder G
winn zu hoffen fei, ehe wir einerfeits auf die Verirrungen dief
neuen Syfteme und die daraus entfpringende, keineswegs zu unte
fchätzende Gefahr, andererfeits auf das in ihnen enthaltene Ne
und Wahre aufmerkfam machen, — wollen wir die perfönlich
Bekanntfchaft unferer drei Philofophen machen. [10])

Was Hartmann [11]) und Dühring [12]) betrifft, fo find bei
erft aus anderen Lebensfphären (jener aus dem Militär-, dief
aus dem Juftizdienft) in die Philofophie eingetreten und fand
die wahrhafte Beftimmung ihres Wefens erft nach mannigfach
äufseren und inneren Kämpfen, nachdem fie auf anderen Gebiet
des menfchlichen Lebens fich bewegt und fich hier praktifc
Welt- und Menfchenkenntnifs erworben hatten. Insbefondere Har
mann hat fich den Göthefchen Spruch zu Herzen genomme

»Greift nur hinein in's volle Menfchenleben,
»Ein Jeder lebt's, nicht Vielen ift's bekannt,
»Und wo ihr's packt, da ift's intereffant!«

Beide find fomit in der Philofophie eigentlich Autodidacten, b
fitzen aber nichtsdeftoweniger eine feltene Univerfalität der Kenn
niffe und eine grofse Gelehrfamkeit; beide, beinahe um ze
Jahre im Alter verfchieden, begannen erft etwa feit einem Dec
nium fchriftftellerifch zu wirken und haben uns feitdem in ein
ftaunenswerthen Productivität mit einer Menge Auffehen erreg

der Schriften überrascht. Keine exclusive Schulmeinung hat ihre Entwicklung beeinflusst oder ihre selbständigen Denkregungen gehemmt, ein Vorzug und Vortheil, den auch Lange mit ihnen theilt.

Beide waren heimgesucht von schweren körperlichen Leiden. Derjenige, der genas und in angenehmen Verhältnissen lebt, ist Pessimist. Der andere, dessen Auge ewige Nacht umhüllt und dessen Lebensstellung eine precäre war, ist Optimist.

Beide sind Kinder der deutschen Reichshauptstadt und in den Werken des Einen spiegelt sich der lebensmüde und blasirte Pessimismus ab, der in den höheren Classen der angehenden Weltstadt tiefste Wurzeln geschlagen hat. Doch fehlt es ihm ebensowenig an einem stark idealen Hintergrund, als seinem Gegner Dühring, in dem eine andere Seite des Berliner Wesens sich ausgedrückt hat; dieser ist ein Vertreter des sprichwörtlich gewordenen kalten Verstandes und des rücksichtslosen Rationalismus des Berliners und zugleich als Socialist Vertreter der niederen Schichten und ihrer revolutionären Tendenzen; er ist ein Repräsentant des scharfverwundenden, ungemüthlichen Witzes; als echter Berliner übergiesst er alles mit der Lauge der ätzendsten Kritik; er ist ein negativer, zersetzender, Mephistophelischer Geist; und auch seine eigenen positiven Aufstellungen bestehen meistens in spitzfindigen dialectischen Discussionen. Hartmann dagegen ist kein solch destructiv-kritischer Geist. Er ist eine systematische, aufbauende, speculative Natur und hat eher ein Faustisches Temperament. In ihm vermeinen wir oft einen Nachklang der romantischen Periode in Berlin zu vernehmen; nennt ihn doch Lange irgendwo einen »Spätling der speculativen Romantik«, derselben Romantik, mit welcher der Berliner Privatdocent Schopenhauer im engsten Zusammenhange stand, und als deren Restaurator Schelling in demselben Jahre nach Berlin berufen ward, in dem sein begeisterter Anhänger, der ihn mit Schopenhauer verbindet, geboren wurde. Und ist nicht andererseits Dühring, der Verehrer Feuerbachs, ein Ausläufer der linken Seite des Hegelianismus, mit dem er, trotz seiner Antipathie gegen Hegelische Begriffsdialectik, so viele Berührungspunkte darbietet, während Hartmann die der Romantik näher verwandte rechte Seite der Hegel'schen Schule fortpflanzt? So ergeben sich uns hier ungeahnte Zusammenhänge und unterirdische Verbindungsfäden mit längst entschwundenen Richtungen und zeigen, dass der Kampf, der im alten Berlin und

im ehemaligen Deutſchland tobte, auch im neuen, wenn auch unter anderen Namen und zwiſchen anderen Vertretern fortlebt.

Auch Lange[13]) kam erſt aus einem anderen Gebiete, der Philologie, zur Philoſophie, und ſtand jenen beiden an univerſeller Gelehrſamkeit und naturwiſſenſchaftlichen Kenntniſſen, ſowie an vielſeitiger Lebenserfahrung nicht nach.[14]) Auch er war von bitteren Schickſalen und ſchweren körperlichen Leiden heimgeſucht; auch er hat — vielleicht nicht ohne Zuſammenhang damit — peſſimiſtiſche Elemente, die er aber im Feuer des edelſten Optimismus läutert. Gegenüber der ſich überſtürzenden Productivität der Genannten hat er nur Weniges aufzuweiſen, nur Ein gröſseres Werk, aber »es iſt ein Löwe!« Seine »Geſchichte des Materialismus« iſt ein Meiſterwerk, an dem ſich die Philoſophie noch nach Decennien zu orientiren haben wird. Alle drei treten mit jener Sicherheit und Selbſtändigkeit auf, die ſie als originelle Denker kennzeichnet; während aber die beiden erſteren in prätentiöſer Selbſtüberſchätzung eine totale Revolution der Philoſophie zu inauguriren vermeinen, will Lange die durch den dogmatiſchen Idealismus und Materialismus unterbrochene Fortbildung des Kriticismus wieder aufnehmen.[15])

Alle drei zählen bereits eine bedeutende Anhängerſchaft; Hartmann hat raſch eine Anzahl von Gleichgeſinnten um ſich zu ſchaaren gewuſst; Dühring als Materialiſt und Socialiſt hat natürlich in den ſolchen Ideen zugänglichen Kreiſen ſich einer zahlreichen Anhängerſchaft zu rühmen. Lange, deſſen Anſicht nicht für die groſse Menge berechnet iſt, ſtand an der Spitze der ſogen. Neukantianer, die ſowohl unter den Philoſophen von Profeſſion, als beſonders unter den Naturforſchern zu ſuchen ſind.[16]) Das weitere Publicum aber hat von dem Standpunkt Lange's, der die gewöhnliche Faſſungskraft der Menge (viel mehr, als die Ideen Hartmanns und Dührings) überſteigt, nur ſehr wenig Notiz genommen.

Zur proviſoriſchen Orientirung iſt zu bemerken, daſs Hartmann einen Idealismus und Peſſimismus vertritt, der ſich an Schelling, Hegel und Schopenhauer anſchlieſst, Dühring einen Realismus und Optimismus, der vieles von Bruno, Comte, Feuerbach, aus dem Materialismus und aus verſchiedenen anderen naturaliſtiſchen Syſtemen entlehnt, während Lange nicht nur einem Kriticismus oder idealiſtiſchen Naturalismus[17]) huldigt, der

eine Modification des Kantifchen Syftemes ift, fondern auch aufserdem Optimismus und Peffimismus in organifcher Verbindung verfchmelzt. Jene beiden, theilweife mit der Vergangenheit brechend, haben mit jugendlicher Verwegenheit kühne, aber luftige Lehrgebäude errichtet, fie haben die Lücken unferes Wiffens mit eigenmächtigen Combinationen ausgefüllt, durch phantafiereiche Zukunftsbilder die natürliche und naive Neugier der Menfchen zu befriedigen und zugleich dem Wollen eine eigenthümliche Richtung zu geben verfucht. Lange dagegen entfpricht mehr einem Satz, den J. Bergmann in richtiger Erkenntnifs der gegenwärtigen Situation irgendwo ausfprach, »dafs Kühnheit dasjenige fein möchte, was in unferer Zeit der Philofophie am wenigften Noth thue;« und fo ift feine Weltanfchauung mit männlich-ernfter Refignation erfüllt.

Im *erften* Abfchnitt werde ich die einleitenden Vorbegriffe, die Methode und die allgemeinen Grundprincipien der genannten Syfteme entwickeln, im *zweiten* Abfchnitt werde ich ihre Erkenntnifstheorie darftellen, im *dritten* ihre Metaphyfik nebft den Grundprincipien der Natur- und Seelenlehre; im *vierten* endlich werde ich den Optimismus und Peffimismus derfelben befprechen und daran eine kurze Skizze der Ethik, Gefchichtsphilofophie, der focialen fowie der religiöfen Frage anknüpfen und fodann mit einigen allgemeinen, vergleichenden Bemerkungen und culturgefchichtlichen Rück- und Ausblicken fchliefsen.

Erster Abschnitt.

Die allgemeinen Grundbegriffe.

Schon in diesem Abschnitt, in dem ich die einleitende Vorbegriffe, die Methode und die allgemeinsten Grund principien der drei Systeme entwickeln will, werden sich ihr fundamentalen Differenzen herausstellen. Gerade die allgemeinste Vorfragen, die in keiner Disciplin so verschieden, ja entgegengesetz beantwortet werden, wie in der Philosophie, sind am besten ge eignet, den verschiedenen Geist der genannten Systeme zu cha rakterisiren.

Nach Hartmann ist die Aufgabe der Philosophie, di Wirklichkeit zu erklären. Schon diese Formulirung des Pro blems der Philosophie ist eine dogmatische und involvirt eine maasslosen Anspruch der Philosophie auf Allwissenheit. Dem s jedoch wie ihm wolle — für die so gefasste Aufgabe sucht Har mann auch eine Methode zu gewinnen, welche die Einseitigkeite der dialectischen,[18]) der deductiven und der inductive Methode vermeide; dazu tauge nur eine solche Behandlung, welch die speculativen, mystisch erworbenen Principien mit den bishe höchsten Resultaten der inductiven Wissenschaften nach induc tiver Methode verbinde; Hartmanns Methode besteht demnac darin, in jedem Gebiete des menschlichen Wissens, besonders abe in der Naturwissenschaft auf inductivem Wege das a priori fes stehende, mystisch concipirte Resultat einer höheren Eingebun durchzuführen. Diese Methode ist aber ein unhaltbares Mitteldin eine seltsame Verquickung von Mystik und Induction, deren Irrati nalität noch klarer sich darin zeigt, dass Hartmann ein besonder Organ der Philosophie annimmt. Dieses Organ hat gros

Aehnlichkeit mit der verrufenen »intellectuellen Anschauung« Schellings; es ist die Mystik; die obersten Principien lassen sich nur durch »einen genialen Luftsprung von mystischer Natur«, nur durch »Eingebung des Unbewufsten« erlangen. Das Bewufstsein wird vermöge dieses mystischen Organs mit einem Inhalt erfüllt durch »unwillkürliches Auftauchen desselben aus dem Unbewufsten«, wobei jedoch unter dem »Unbewufsten« nicht etwa der unbewufste, innere und eigene Mechanismus des individuellen Seelenlebens zu verstehen ist, sondern das metaphysische, alleine Princip, das unvermittelt sowohl in die Geschichte des menschlichen Denkens, als des menschlichen Handelns eingreift. Diesen Prämissen entsprechend ist nun auch die Definition des Begriffes der Philosophie: sie ist Umsetzung eines mystisch erzeugten Inhaltes aus der Form des Bildes oder der unbewiesenen Behauptung in die des rationalen Systems. Auch die »Philosophie des Unbewufsten« gibt nur die Beweise, die empirisch zusammengerafften und in die Form der Induction gebrachten Belege für Eingebungen, die Hartmann aus dem Unbewufsten erhalten haben will. Allein dagegen ist zu bemerken, dafs auch die scheinbar unvermittelten Gedanken des speculativen oder poetisch-künstlerischen Genies nach dem auch in der Innenwelt absolut gültigen Gesetz der Causalität, das sich hier als Motivation und Association geltend macht, nur auf dem Boden des individuellen Seelenlebens entstehen können und ihre logische und psychologische Verursachung meistentheils deutlich genug zeigen; ausserdem versetzt diese Definition die Philosophie aus dem Gebiet der Wissenschaft in das der Kunst und Poesie, was jedoch kein Einwand sein kann, da diese Auffassung der Philosophie von Plato bis Lange viele Anhänger zählt.[19]) Eine Illusion ist es aber nur, wenn Hartmann dann für diese mystischen Eingebungen, auch wenn sie inductiv gestützt sind, eine bis zur höchsten Wahrscheinlichkeit gebrachte Evidenz in Anspruch nimmt.[20])

Diesem mystischen Organ entspricht nun der mystische Inhalt; abgesehen von den berührten Conceptionen, die der Denker mystisch empfängt und die sich auch rationell darstellen lassen, gibt es noch einen Inhalt desselben Organes, der sich nur mystisch erfassen läfst. Das ist das — ich möchte sagen — specifisch philosophische Gefühl: das unmittelbare Gefühl der Einheit des Ich mit dem Absoluten, das eigentlich religiöse Gefühl,

das sich nach Hartmann nie durch directe Mittheilung in einem Anderen erwecken läfst, sondern immer, wenn ich so sagen darf, durch eine Art *generatio aequivoca* im Tieffsten eines jeden Individuums von selbst entstehen mufs. Dieses mystische Einheitsgefühl nun wird dahin ausgebeutet, dafs aus ihm schon die Existenz eines Unbewufsten, Absoluten erschlossen wird, das mit dem Einzel-Ich in Wechselwirkung tritt. Allein wir vermuthen, dafs auch dieses mystische Gefühl sich als eine individuell-subjective Gefühlsgestaltung nachweisen lasse, die aus empirischen Bedingungen und nach bekannten Gesetzen des individuellen Seelenlebens sich bilde. Hartmann nimmt dieses mystische Einheitsgefühl, dessen Existenz allerdings nicht bestritten werden kann, zum Ausgangspunkt seiner weiteren Ausführungen.[21]) Zunächst bestimmt er darnach das Verhältnifs der Philosophie zur Religion; beide stammen aus derselben Quelle, aus der Mystik, um sich erst nachher zu trennen; Philosophen und Religionsstifter empfangen mystische Eingebungen, wobei Hartmann immer jene unheilvolle Verwechslung des subjectiv-individuellen, unbewufsten Seelenlebens mit einem absoluten, unbewufsten Ursubject begeht; beide, Philosophie und Religion, stehen sich daher gleich, ein Satz, den auch Lange aufstellt, nur dafs er daraus die nothwendige Consequenz zieht, dafs beide nur subjective Gestaltungen sind, die auf positiv-wissenschaftlichen Werth, auf objectiv-reale Bedeutung keinen Anspruch machen dürfen. Bei der Frage nach dem Verhältnifs der Philosophie zu der Naturwissenschaft kann Hartmann jedoch jenes mystische Einheitsgefühl und die mystische Eingebung nicht brauchen; wenigstens nennt er die Philosophie hier nicht mystische Inspiration, sondern »rein logische Speculation.« Jenes Verhältnifs bestimmt er nämlich dahin, dafs jede Speculation falsch sei, die den klaren Ergebnissen der empirischen Forschung widerspreche; aber »alle Auffassungen und Auslegungen empirischer Thatsachen seien ihrerseits falsch, die dem strengen Ergebnifs einer rein logischen Speculation widersprechen. Unter »rein logischer Speculation« (ein Ausdruck, der eigentlich eine *contradictio in adjecto* ist) versteht Hartmann aber offenbar den logischen Beweis für die mystischen Conceptionen und diese Ergebnifs mufs immer der Naturwissenschaft widersprechen, da mystische Conceptionen nur Phantasieen sind; das ist auch bei Hartmann thatsächlich der Fall, der trotz seiner Behauptung

Philosophie und Naturwissenschaft versöhnt zu haben,[22]) in der Frage des Darwinismus, der Teleologie, des Gesetzes von der Erhaltung der Kraft von Seiten der Naturwissenschaft ebenso energisch zurückgewiesen und desavouirt worden ist, wie in andern Fragen von Seiten der Religion und Philosophie.

Hartmann nennt sein System vom erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt aus »transcendentalen Realismus,«[23]) vom metaphysischen aus »Philosophie des Unbewufsten«, jenes hauptsächlich deshalb, weil sein System eine Versöhnung des transcendentalen Idealismus mit dem naiven Realismus enthalte, dieses, weil durch ihn die Existenz eines unbewufsten Princips und seiner weitgreifenden Bedeutung festgestellt worden sei; sein System soll — das ist bekanntlich ein Anspruch aller Dogmatiker, der seit Hegel Mode geworden ist — allen anderen Systemen gerecht werden und alles umfassen, was in der Geschichte der Philosophie als »wahres Kernholz« zu betrachten sei; während ferner den sachlichen Ausgangspunkt für Hartmann die unbewufsten Vorstellungen bilden, sieht er in Schelling, Hegel und Schopenhauer die historischen Anknüpfungspunkte seines Systems. In seinem metaphysischen Princip stimmt er im Wesentlichen mit Schelling überein, der die Einseitigkeiten Hegels und Schopenhauers in seiner »positiven Philosophie« überwunden habe, indem er Logisches und Unlogisches, Idee und Wille als gleichberechtigte Seiten des Einen Principes zusammenfasste.[24])

Aus diesen einleitenden und allgemeinen Vorbegriffen läfst sich der Geist des Hartmann'schen Systemes schon ziemlich deutlich erkennen; ich stelle nun dem idealistischen Dogmatiker den realistischen in Dühring gegenüber. Ganz anders als Hartmann fafst dieser Begriff und Aufgabe der Philosophie.[25]) Die Philosophie, sagt er, ist die Entwicklung der höchsten Form des Bewufstseins von Welt und Leben; sie ist einerseits eine einheitliche Weltanschauung, andererseits ein rastlos thätiges Princip allseitiger Gestaltung des Lebens. Diese Doppelaufgabe der Philosophie hat Dühring schon in dem Titel seines systematischen Hauptwerkes angedeutet. Die Philosophie ist ihm mehr als eine Wissenschaft; sie ist ein Princip der edelsten Lebensgestaltung und ist somit auch Gesinnung und als solche eine Fortpflanzung der Motive edlerer Menschlichkeit; sie schafft an den Idealen der Humanität. In der Philosophie als Wissenschaft ergibt sich die eben-

mäſsigſte Einheit der Welt der Dinge und der Welt der Gedanken, indem ſich der Verſtand immer mehr ausbildet, und in der Philoſophie als Geſinnung ſtrebt der Menſchengeiſt, die Welt der Erfahrung mit ſeinen Idealen harmoniſch zu geſtalten, und ſo veredelt ſich immer mehr die Geſinnung.[26]) Dühring iſt, wie ſchon bemerkt, ſocialdemocratiſch geſinnt und ſo bringt er ſelbſt den Begriff der Philoſophie in den engſten Zuſammenhang mit jener ſeiner Lieblingsidee. Die Philoſophie iſt ihm nämlich die Quelle der ſocialiſtiſchen Ideale, die er für die Ideale der Humanität ausgibt, und hat den reformatoriſchen Beruf, an der praktiſchen Verwirklichung dieſer Ideale mitzuarbeiten. Die Philoſophie hat die Aufgabe, eine befriedigende Geſtaltung ſowohl des theoretiſchen Wiſſens, als des praktiſchen Lebens anzubahnen. Von ihr hat die Umwälzung ſowohl der wiſſenſchaftlichen, als der geſellſchaftlichen Verhältniſſe auszugehen. Dieſem Tone entſpricht auch die Beſtimmung der Methode der Philoſophie; entſprechend der abſoluten Souverainetät des Verſtandes, welche Dühring behauptet, kann ſie nur eine poſitiv-dogmatiſche und kategoriſche ſein; ein ernſthaftes Syſtem kann ſich nicht mit der kritiſchen Methode begnügen;[27]) Dühring will noch dogmatiſcher als Spinoza ſein, in dem er einen Vorgänger erblickt und an dem er den abſtracten Verſtandsmenſchen ſchätzt, während Hartmann, der ebenfalls in Spinoza ſeinen Vorgänger ſieht, umgekehrt in ihm, »der Blüthe der philoſophiſchen Myſtik« den Myſtiker verehrt. Der oben mitgetheilten Charakteriſtik Dührings entſpricht auch die andere Seite ſeiner Methode, die dialectiſche[28]) Behandlung der Probleme, in der er einen groſsen Scharfſinn entwickelt hat, welcher der Handhabung der inductiven Methode durch Hartmann würdig zur Seite ſteht, welch Letzterer jene Methode mit groſsem Erfolg angewendet hat, um a priori feſtſtehende Reſultate ſcheinbar inductiv zu beweiſen, und dem Leſer plauſibel zu machen; und dem idealiſtiſchen Myſtiker ſteht dieſe pſeudo-inductive Methode eben ſo gut an, wie dem realiſtiſchen Verſtandesmenſchen die dialectiſche, die freilich gar nicht ſelten in eine rechthaberiſch-dogmatiſche umſchlägt und dann ebenſo pſeudo-dialectiſch genannt werden kann. Das Organ der Philoſophie iſt nach Dühring der allen Menſchen gemeinſame Verſtand, nicht ein ſubjectives, oft täuſchendes myſtiſches Gefühl oder eine unklare Ahnung. Hier befindet ſich Dühring in bewuſstem Gegenſatz gegen Hartmann. Der

Verſtand iſt die letzte Inſtanz; indem er eine nüchterne Auffaſſung des Seienden, eine ſcharfe Erfaſſung der Wirklichkeit vermittelt, erfüllt er die Aufgabe der Philoſophie. Er hat Gemüth und Gefühl von allem Superſtitiöſen zu reinigen; der unbegrenzte Gebrauch der Verſtandesbegriffe iſt auch der Weg, um zu einer ſubjectiven Gefühlsbefriedigung dem Ganzen der Welt gegenüber zu gelangen. Ueber der Verſtandesphiloſophie gibt es keine zweite Fundſtätte der Wahrheit und keine zweite Quelle der Gerechtigtigkeit; Verſtand und Wiſſenſchaft ſind die beiden letzten Entſcheidungsmittel der Philoſophie, deren autoritätsfreier Selbſtgenugſamkeit keine Kraft auf dieſem Planeten eine moraliſch verbindliche Einſchränkung aufzuzwingen vermöchte.

Ein zweites Organ der Philoſophie neben dem Verſtande iſt die von dem Verſtande geleitete, »rationelle Imagination«. Der Erkenntniſswerth der Phantaſie, meint Dühring, ſei bis jetzt verkannt worden. In ſeinem Syſtem nimmt ſie eine analoge Stellung ein, wie die Myſtik in dem Syſteme Hartmanns; ja ſie iſt ſelbſt etwas Myſtiſches; die Phantaſie iſt eine analoge Arbeiterin, wie die Natur ſelbſt; ſo iſt die mathematiſche Phantaſie eine Inſtanz, »bei der man auf wichtige Aufſchlüſſe über die Weltverfaſſung zu rechnen hat.« Sie ſchafft eine aeſthetiſche Harmonie des Weltbildes; ihre Compoſitionen aber haben nur Werth, ſofern ſie Anzeiger einer unmittelbaren oder entfernteren Wirklichkeit ſein können, ſie darf nur eine »ideale Antecipation« der Wirklichkeit ſein. Dühring iſt alſo weit entfernt, ihr den Flug über die Wirklichkeit hinaus zu geſtatten; ſie erdichtet nicht, ſagt er, ſondern ſie bildet nur. Auch bei Lange werden wir der Phantaſie wieder begegnen unter dem Namen der »ſynthetiſchen Function«; nur daſs gerade bei Lange die Phantaſie die Aufgabe hat, eine zweite, intelligible Welt zu bauen, die in der Wirklichkeit nicht nachweisbar iſt. Dieſe ſynthetiſche Function bei Lange läſst ſich betrachten als eine Art höherer Compoſition der Hartmann'ſchen Myſtik und der Dühring'ſchen Imagination, um ſchon hier darauf aufmerkſam zu machen. Allein die Lange'ſche »Phantaſie« und die Dühring'ſche »Imagination« ſtehen ſich gerade darin gegenüber, daſs jene niemals mit der Wirklichkeit, dem Verſtande, der Wiſſenſchaft ſich ausſöhnt, dieſe dagegen mit dieſen letzteren zuſammenfällt. Aus dem Geſagten ergibt ſich auch, daſs für Dühring, was ſchon auf dem Titel ſeines Werkes angedeutet iſt, die Philoſophie eine eigent-

liche, ſtrenge Wiſſenſchaft iſt, die Wiſſenſchaft von den Principien der Weltanſchauung und Lebensgeſtaltung. Daher iſt ihm die Neukantiſche Lehre, daſs Philoſophie im eigentlichen Sinne (d. h. Metaphyſik) nur Begriffsdichtung ſei, ein Greuel. Er iſt von der Wiſſenſchaftlichkeit, Wahrheit und Allgemeingiltigkeit ſeines Syſtems ebenſo überzeugt, wie ſein dogmatiſcher Antipode Hartmann von der bis zum höchſten Grade der Wahrſcheinlichkeit erhobenen Evidenz des Seinigen.

Dem philoſophiſch-myſtiſchen Gefühl der Einheit mit dem Abſoluten bei Hartmann ſteht bei Dühring der »univerſelle Affect« gegenüber, der aber abſolut nichts Myſtiſches an ſich hat, indem er nur ein »einſeitiger« Affect iſt und nicht etwa das Reſultat einer Einwirkung eines Abſoluten auf das Individuum, und einer Wechſelwirkung des letzteren mit dem erſteren, wie bei Hartmann. Der univerſelle Affect iſt eine einſeitig-ſubjective Gefühlsgeſtaltung des Einzelnen gegenüber der Totalſumme der Empfindungen und Erfahrungen, die ihm aus der Welt zuſtrömen. Er iſt kein »doppelſeitiger Affect«, wie das myſtiſche Gefühl Hartmanns. Er iſt der ſpecifiſch-philoſophiſche Affect; er treibt ſowohl zur theoretiſchen Unterſuchung des Daſeins, als zu ſeiner Umgeſtaltung; er iſt die Wurzel des Optimismus und Peſſimismus und (in ſeinen krankhaften Formen) der Religion, Begriffspoeſie und Myſtik. Offenbar iſt dieſer neue Affect nur eine Rationaliſirung des bisher ſo genannten myſtiſchen Gefühles, von dem Dühring ebenſoſehr den »rationellen Theil« retten will, wie von der Imagination. Vor Allem iſt feſtzuhalten, daſs er nur auf dem Boden des Individuums gewachſen iſt und nur ſubjectiv-pſychologiſche, nicht aber objectiv-metaphyſiſche Bedeutung hat, da die Natur keine Perſonification zuläſst, und alſo auch mit dem Einzel-Ich in kein Wechſelverhältniſs treten kann. Daſs die Religion nur einem pathologiſchen Zuſtand des Affectes ihren Urſprung verdankt und aus lauter Phantaſie beſteht, iſt für Dühring ſelbſtverſtändlich. Die Quelle des Heils iſt für den Menſchen einzig und allein ſein Verſtand und die Philoſophie allein iſt die Religion der Zukunft, (ſelbſtverſtändlich die Philoſophie im Sinne Dührings.) Während er ſo das Verhältniſs der Philoſophie zur Religion ganz in radicalem Sinne löſt, iſt er keineswegs geneigt, ſich ohne Weiteres den Ergebniſſen der Naturforſcher in die Arme zu werfen, da dieſe häufig Privatmeinungen für naturwiſſenſchaftliche Reſultate ausgeben

Aber im Allgemeinen ſtellt er ſich ganz auf den Boden der Naturwiſſenſchaft, die für ihn alleiniger Ausgangspunkt und einzige Baſis iſt, (während Hartmann ſeinen Ausgangspunkt im Subject, in den unbewuſsten Vorſtellungen nimmt). Die Grenzen des Naturerkennens ſind für Dühring die Grenzen alles Erkennens, wie auch für Lange, während Hartmann dieſer Anſicht natürlich auf das lebhafteſte widerſpricht. Aber andererſeits gibt auch die Naturwiſſenſchaft alle und volle Erkenntniſs und hinter ihr liegt überhaupt nichts mehr, was andererſeits für Lange eine Einſeitigkeit, ein materialiſtiſcher Irrthum iſt. Das naturwiſſenſchaftliche Erkennen iſt auch das allein wahre Erkennen, wie es allein das ganze iſt; und ſo fällt es im weiteren Sinn mit der Philoſophie zuſammen, die, wenn ſie echt iſt, mit der Naturwiſſenſchaft gar nicht verſöhnt zu werden braucht, da ſie mit ihr identiſch ſei.

Dühring nennt ſeine Philoſophie das Syſtem der Wirklichkeitsphiloſophie oder auch das natürliche Syſtem. Die Wirklichkeit ſei in ihm zum erſten Mal zum Maaſs aller Conceptionen gemacht, und ſie ſei in einer Weiſe gedacht, »die jede Anwandlung zu einer traumhaften und ſubjectiviſtiſch gefärbten Weltvorſtellung ausſchlieſse«. Wie jeder Dogmatiker, ſo glaubt auch Dühring eine neue Epoche der Philoſophie inaugurirt zu haben, indem er die Welt zum erſtenmal in ihrer »poſitiven Wirklichkeit erfaſst habe«. Das »natürliche Syſtem« nimmt das Gegebene wie es iſt, und wie es ſich dem unbefangenen Blicke darbietet, »ohne daran zu deuteln oder darüber zu vernünfteln« und ſucht das Gegebene allein mit dem Verſtande zu durchdringen. Das »Bewährte aus den früheren Syſtemen« ſei aufgenommen. Echt ſocialdemokratiſch ſetzt er ſeinem Syſteme die Syſteme des »*ancien régime*« gegenüber, während er ſelbſt Wiſſenſchaft und Geſellſchaft auf ein neues Fundament gebaut habe. Dühring ſchlieſst ſich, wie ſchon bemerkt, an keinen beſtimmten Vorgänger an, ohne jedoch einen ſo groſsen Anſpruch auf Originalität erheben zu können, als er glaubt. Sein Syſtem iſt ein realiſtiſcher Naturalismus, wie er in der Geſchichte der Philoſophie nicht ſelten wiederkehrt. Sein Realismus ſteht dem Kriticismus Lange's viel näher, als Hartmanns nebuloſer Idealismus und phantaſtiſcher Myſticismus. Mit beſonderer Vorliebe erwähnt er, als partielle Vorgänger, Schopenhauer und Comte. Indeſſen entnimmt er von Schopenhauer gerade das Gegentheil von dem, was Hartmann von dem-

felben entnimmt; weder feinen »Willen«, noch feinen Peffimismus oder Myfticismus lobt er an ihm, fondern feine realiftifchen Elemente. Beide aber verwerfen feinen erkenntnifstheoretifchen Idealismus, mit dem fich Lange wiederum berührt. An Comte andererfeits tadelt er gerade das, was Lange an ihm lobt, feine Verwandtfchaft mit dem Kant'fchen Kriticismus, während er feine Gefchichtsphilofophie, die Lange verwirft, faft uneingefchränkt annimmt.[29]) So verfchränken und verfchlingen fich diefe Gegenfätze in bemerkenswerther Weife.

Wir verlaffen damit die dogmatifche Atmofphäre und begeben uns zu dem Kriticismus. Nach Lange[30]) hat die Philofophie erftens eine negative und zweitens eine pofitive Aufgabe. Jene befteht in Logik und Erkenntnifstheorie, diefe in fpeculativer Metaphyfik. Der negative Theil verhält fich zum pofitiven, wie die zerftörende Kritik zum Dogma; fo ift die Philofophie die Penelope, die in der Nacht wieder auflöft, was fie am Tage gewoben. Als negative Kritik hat die Philofophie zu zeigen, dafs fie felbft als Wiffenfchaft unmöglich fei; die erkenntnifstheoretifche Kritik zerftört allen Anfpruch der Speculation auf Wahrheit und zeigt, dafs der menfchliche Geift mit feinem Erkennen abfolut den Kreis der Erfahrung nicht überfchreiten könne; aber fie unterdrückt die Speculation nicht, fie nimmt ihr nur den Irrthum, Wahrheit zu fein. Die pofitive Aufgabe der Philofophie befteht nun darin, zwar Speculation zu fein, aber mit dem Bewufstfein, nur Dichtung, nicht Wahrheit zu geben. Sie foll ein harmonifches Weltbild fchaffen, aber fich bewufst bleiben, dafs diefes nur ein fubjectiv gefchaffenes Ideal ift, und keinen Anfpruch darauf erheben kann, der Realität zu entfprechen.

Speculation ift ein Erzeugnifs des aefthetifchen, idealen, architectonifchen, fynthetifchen Triebes und hat daher als folches auch nur fubjectiv-pfychologifch-aefthetifchen, aber keinen objectiv-erkenntnifstheoretifchen Werth. Das harmonifche Weltbild der Philofophen ift eine blofse Illufion und für den Philofophen im Sinne Lange's ift es eine bewufste Illufion. Der Philofoph foll feinem Syftem gegenüberftehen, wie der Künftler und Dichter ihrem aefthetifchen Product. Wenn ein folches Weltbild der allgemeinen Bildungsftufe einer Zeit entfpricht, kann es Ueberzeugung Mehrerer werden, gewinnt aber dadurch, durch diefe allgemeine Verbreitung oder den Beifall des Zeitalters, nichts an Realität

»der Objectivität. Die Methode des negativen Theiles der Philosophie ist natürlich die kritische, wie sie Kant aufgestellt hat; sie ist eine destructive Methode und besteht in der »Zertrümmerung aller synthetischen Formen, unter denen uns die Welt erscheint.« Während die aprioristische Methode vertrauensselig die subjectiven Begriffsgestaltungen oder »mystischen Eingebungen« für das Wahre hält, während die empiristische Methode die gegebene Wirklichkeit ungeprüft annimmt, trennt die kritische Methode vorsichtig und misstrauisch zwischen objectiv Gegebenem und subjectiven Zusätzen, und sucht sowohl die Tragweite des menschlichen Erkennens, als die Geltung des Gegebenen nach ihren Grenzen zu bestimmen, und die Widersprüche nachzuweisen, auf die zuletzt alle denkende Bearbeitung des Gegebenen führt. Was den positiven Theil betrifft, so darf die speculative Methode nur an der Hand der Erfahrung ein allgemeines Weltbild aufstellen und hat aber auch so nichtsdestoweniger keinen Anspruch auf objective Gültigkeit, sondern ihre Schöpfungen sind ein — allerdings höchst wichtiges und bedeutsames — Spiel des subjectiv-architectonischen Triebes; der Metaphysiker darf — mit einem Worte — an sein System selbst nicht glauben. — Das Organ der Philosophie, positiv gefasst, ist die freie Synthesis, die zur speculativen Begriffsdichtung führt. Auf das Verhältniss dieser Function zu Hartmanns »mystischem Organ« und zu Dührings »rationeller Imagination« wurde schon oben hingewiesen. Dieses Organ ist eben der architectonische, aesthetisch-harmonisirende, idealisirende, zusammenfassende Trieb des Geistes, der sich schon in der Bildung der Anschauung, und in jeder Wissenschaft geltend macht, in Kunst, Poesie und Moral wieder erscheint, um zuletzt in seiner höchsten Ausbildung die Speculation hervorzubringen.[31]) Diese »Synthesis« Lange's beruht auf der Lehre Kants von der »synthetischen Function der Vernunft«.[32]) Sie ist in ihrer eigentlich ursprünglichen Bethätigung der Trieb, Einheit in das Mannigfaltige zu bringen; Lange weist somit nach, dass die Philosophie kein besonderes Organ habe, sondern dass die in ihr wirksame Thätigkeit des Geistes derselbe Grundtrieb ist, der sich in allen Gebieten des Geisteslebens geltend macht, und der auch das Band bildet zwischen der Einbildungskraft oder Imagination einerseits und dem blos auffassenden oder trennenden Verstand andrerseits, dessen Schöpfungen uns oft als mystische Eingebungen erscheinen, weil sie in den unbe-

wufsten Tiefen des Seelenlebens gebildet werden. Darin ift fchon enthalten, dafs die Philofophie als Speculation k Wiffenfchaft fein kann, während ihr negativer Theil voll dig auf wiffenfchaftliche Geltung Anfpruch erheben darf. » Menfch bedarf einer Ergänzung durch eine von ihm f(gefchaffene Idealwelt, und in folchen freien Schöpfur wirken die höchften und edelften Functionen feines Ge zufammen; aber diefe freie That des Geiftes foll n immer und immer wieder die Truggeftalt einer bewei den Wiffenfchaft annehmen!« In diefen Worten ift La: Ueberzeugung klar und bündig ausgefprochen. Die Specul ift viel näher mit Kunft und Poefie verwandt, als mit Wiffenf(und ift mit jener, nicht mit diefer wefensidentifch. »Sie ift dichtende Erhebung des Geiftes über das unbefriedig(Stückwerk der Erkenntnifs, aber darüber foll die Welt ei ins Klare kommen, dafs es fich hier eben nicht um ein Wi fondern nur um Dichtung handelt!« — Aus derfelben Q mit der Philofophie entfpringt die Religion; beide find Tö der freien Schöpfung der Synthefis, der fpeculativen Geftalt kraft des menfchlichen Geiftes. Beide find nur verfchiedene Fo deffelben Einheitsdranges der menfchlichen Vernunft, Formen durch den verfchiedenen Zweck, dem fie dienen, modificirt Beide haben nur interfubjective Bedeutung, keine transcend Ihre Lehren ftützen fich nicht auf ihre gröfsere Sicherheit ge über den Lehren der pofitiven Wiffenfchaften, fondern auf gröfsere Werthfchätzung. Die Philofophie hält fich mehr a Welt der Wirklichkeit, verbindet die Welt des Seienden mi Welt der Werthe; die Religion wird Mythus. Beide, insbefor aber die Metaphyfik, follen eine Reaction auf die Individual(fowie auf das gefammte öffentliche Leben ausüben. Mitter dem wüften Meer des Zweifels und der Verzweiflung, Scepticismus und des Peffimismus ragt der Fels der Pf hervor, und es hat faft den Anfchein, als ob die Metaphyfik die Aufgabe habe, den Werthbegriff des Ethifchen mit Idealen zu verbrämen.[33]) Der Werth metaphyfifcher Syft — dies ift ein goldener Satz Lange's — ift nicht an ihre du gehends auf Selbfttäufchung beruhende Grundlage ge den. Er liegt in ihrer ethifchen Bedeutung, ihrer aefthetil Harmonie, ihrer architectonifchen Vollendung.

Ein befonderes Verdienft hat fich Lange um die Klarftellung des Verhältniffes der Philofophie zur Naturwiffenfchaft erworben; er bezeichnet es als einen Irrthum, dafs Philofoph und Naturforfcher einander nie verftehen werden und »dafs fie fich follen gegenfeitig gehen laffen«, wie man fchon gerathen hat. So fehr Lange einerfeits der Naturwiffenfchaft die weitgehendften Zugeftändniffe macht, fo weitgehende, dafs er fich den Schein und Vorwurf des Materialismus zugezogen hat, (ein Vorwurf, den Niemand weniger verdient, als er, und den ihm nur diejenigen machen, die zu roh-dogmatifch denken, um feine fcharffinnig-kritifchen Erörterungen zu faffen) — fo hat er es doch andererfeits für eine »philofophifche Halbheit der fchlimmften Art« bezeichnet, eine philofophifche Weltanfchauung ausfchliefslich auf die Naturwiffenfchaft bauen zu wollen. Die ganze Anfchauungsweife des natürlichen Widerftreites der Philofophie und Naturwiffenfchaft beruht nach Lange auf einer ganz einfeitigen Rückficht auf unfere nachkantifche Philofophie.[34]) Das Band zwifchen beiden bildet nämlich der negative Theil der Philofophie, die Erkenntnifstheorie oder »Kritik der Begriffe«. Es ergibt fich daraus, dafs die Grenzen des Naturerkennens mit denen alles Erkennens zufammenfallen, und dafs die Befchränkungen Du Bois-Reymondt's[35]) die Philofophie ebenfogut treffen, wie die Naturwiffenfchaft. Eigentliche Wiffenfchaft ift nur Naturwiffenfchaft, und der pofitive Theil der Philofophie, der über jene Grenzen hinausgeht, ift eben keine Wiffenfchaft, fondern Speculation, und hat daher auch kein Anrecht, als Erkennen zu gelten, fondern ift nur fubjective Dichtung. Wenn der Naturforfcher fich bewufst bleibt, dafs feine mechanifche, caufale Erklärung der Dinge uns zwar allein Wiffen und fichere Wahrheit gibt, dafs aber damit das letzte Wort ficher nicht gefprochen fein kann, fondern dafs Naturwiffenfchaft nicht Alles gibt, und wenn andererfeits der Philofoph fich bewufst bleibt, dafs feine Speculation zwar zur Befriedigung des aefthetifchen und fynthetifchen Triebes dienen, aber dafs damit nichts Wahres gegeben ift, fondern nur Dichtung; wenn alfo der Naturforfcher vom Philofophen annimmt, dafs feine Erklärung fich nur auf Erfcheinungen bezieht, und der Philofoph vom Naturforfcher, dafs feine Speculationen keinen Anfpruch auf Objectivität machen können — und Beides ift das Refultat der Erkenntnifstheorie, — fo find Naturforfchung und Philofophie einig. Beide beruhen wefent-

lich auf denselben Denkfunctionen, nur daſs Philoſophie einen Schritt weiter geht als Naturwiſſenſchaft, aber mit dieſem Schritt auch den ſicheren Boden der Erfahrung verläſst. Nur Philoſophie und Materialismus ſtehen im Gegenſatz, nicht aber Philoſophie und Naturwiſſenſchaft; denn dem Materialismus mangelt die Kritik der Begriffe und ſo iſt er ſelbſt ein Dogma, wie jedes andere philoſophiſche Syſtem, das ſeinen Urſprung ſoweit vergiſst, daſs es auf objective Wahrheit Anſpruch macht, anſtatt ſich mit der ſubjectiven Werthſchätzung zu begnügen.

Lange nennt ſeine Anſicht Kriticismus und deutet damit ihren hiſtoriſchen Zuſammenhang mit Kant an. Er ſtellt ihn den dogmatiſchen Syſtemen gegenüber, mögen dieſe nun idealiſtiſche Begriffsromantik ſein, oder materialiſtiſche Stoffverehrung. Er iſt damit Gegner jedes dogmatiſchen Syſtems, aber nicht der Speculation überhaupt. Denn ſobald ein Syſtem ſich bewuſst iſt, nur begriffliche Dichtung zu ſein zu einer proviſoriſchen Befriedigung unſeres natürlichen Denktriebes, ſobald es den lächerlichen Anſpruch aufgiebt, allgemeingültige Wahrheit zu enthalten, hat es von der Kritik nichts zu fürchten. Gegenüber dem Materialismus, der ſich einſeitig mit der gegebenen Wirklichkeit begnügt, und gegenüber dem Idealismus, der über ſie hinausſchweift, und die beide dogmatiſch auftreten, nimmt Lange einen dritten, einen höheren Standpunkt ein, den des Kriticismus; er nimmt beide aber auch in ſich auf, indem er die formelle Berechtigung beider bis zu einer gewiſſen Grenze anerkennt. Materialismus und Idealismus ſind, kann ich im Sinne Lange's ſagen, zwei Stadien der theoretiſchen Illuſion, denen die Reſignation auf objective, abſolute Wahrheit ebenſo gegenüber ſteht, wie die Reſignation auf volles Glück den Stadien der praktiſchen Illuſion bei Hartmann.[36]) Der Kriticismus ſtatuirt ein unbekanntes Drittes, das eben ſowohl den materiellen, wie den geiſtigen Erſcheinungen zugleich zu Grunde liegt, während Materialismus und Idealismus je die Eine Gruppe der Erſcheinungen auf die andere einſeitig zurückführen. Lange's Kriticismus nimmt beide in ſich auf, indem er ſowohl den »Materialismus der Erſcheinung« als den »Standpunkt des Ideals« unter ſich begreift. So kommt es, daſs die Einen Lange als Materialiſten, die Anderen als Idealiſten bezeichnen, weil ſie die Verbindung beider Anſichten im Kriticismus nicht einſehen, eine Verbindung

die allerdings auf den erften Anblick etwas Paradoxes an fich trägt. Nach dem Erfteren, dem »Materialismus der Erfcheinung« geht nämlich Lange Hand in Hand mit den Materialiften bis zu dem Punkte, wo die Erkenntnifstheorie einfetzt und nachweift, dafs alle materiellen Vorgänge nur Erfcheinungen find, dafs unfer objectives Weltbild nur Vorftellung ift. Nach dem Zweiten, dem »Standpunkt des Ideals« geht Lange mit den Idealiften Hand in Hand bis zu dem Punkt, wo wiederum die Erkenntnifstheorie einfetzt, und zeigt, dafs auch das Weltbild der Speculation blofse Vorftellung, blofse Dichtung ift; bei dem letzteren Punkte ergibt fich ferner die fcheinbare Paradoxie, dafs man ein fpeculatives Syftem haben foll, ohne an feine objective Gültigkeit zu glauben, und bei dem erfteren, dafs man alles mechanifch erklären foll, ohne in diefer Erklärung mehr als eine Einfeitigkeit zu fehen. Diefe fonderbare und paradox fcheinende Verfchlingung der Standpunkte bei Lange erklärt fich aber ganz leicht aus feiner Erkenntnifstheorie, die in dem nächften Abfchnitt Gegenftand unfrer Darftellung fein wird. Gerade wegen diefer Verfchlingung der Anfichten ift auch Lange's Syftem den ärgften Mifsverftändniffen und Verdrehungen ausgefetzt, weil ein nicht in der echt dialectifchen Schule Kants gefchulter Kopf, der nur an dogmatifches Denken gewöhnt ift, in den kritifchen Auseinanderfetzungen Widerfprüche zu finden glaubt. Kant ift es, wie fchon mehrfach bemerkt, an den fich Lange anfchliefst; aufserdem hat er von Comte und vielleicht auch von Schopenhauer nachdrückliche Impulfe erhalten.[37]) Vor allen Dreien zeichnet ihn eine tiefere, auf Phyfiologie bafirte Pfychologie aus, mit welcher ausgerüftet er feine Erkenntnifstheorie zu einer faft unwiderleglichen Sicherheit erhoben hat. Insbefondere ift es die feinere pfychologifche Begründung, (die erft durch die Fortfchritte der empirifchen Pfychologie und der Phyfiologie ermöglicht war) durch die er über Kant hinausfchreitet und diejenigen Puncte bei demfelben rectificirt, die Kant aus Mangel einer richtigen Pfychologie mifslingen mufsten.

Um nun zum Schluffe unferes erften Abfchnittes alle Drei zu vergleichen, wollen wir diefe Vergleichung zunächft an einem Begriffe anftellen, den diefelben verfchieden und zwar fehr charakteriftifch beftimmen, und aus deffen verfchiedener Faffung auch die verfchiedenen Faffungen der allgemeinen und einleitenden Vorbe-

griffe abzuleiten find; es ist ein erkenntnifstheoretifcher Begriff, den wir hiermit antecipiren, der Begriff der Wirklichkeit. Hartmann will als echter Jünger der Nachkantianer die Wirklichkeit erklären, d. h. die Welt der Erfahrung aus einem hinter ihr liegenden Sein ableiten; er will das Seiende, die erste, unmittelbare Wirklichkeit auf das »Ueberseiende,« die eigentliche, hinter der ersten liegende Wirklichkeit zurückführen. Die gegebene Wirklichkeit existirt zwar so, wie wir sie uns vorstellen; aber sie ist nicht das wahre Sein; sie ist weder blos »subjectiver Schein«; wie die extremen Idealisten (Lange) wollen, noch »objectives und letztes Sein«, wie die extremen Realisten (Dühring) wollen; sie ist nur »objectiver Schein«; sie ist das »Existirende«, aber hinter ihr liegt die eigentliche Wirklichkeit, bei welcher Hartmann erst mit dem »Erklären« Halt machen will, das »Subsistirende«.

Gerade umgekehrt ist die Ansicht Dührings. Er gibt seinem System den Namen der »Wirklichkeitsphilosophie«, um anzudeuten, dafs für ihn nur die gegebene, die Wirklichkeit aus erster Hand Werth habe. Er schliefst sich an Kant und Feuerbach an, wie Hartmann an Schelling und Hegel (in diesem Punkte durchaus nicht an Schopenhauer), und nimmt die Wirklichkeit in ihrer sinnenfälligen Existenz nicht nur für das schlechthin Vernünftige, sondern auch für das allein real Existirende. Die Erscheinung ist das Wesen selbst und dieser Unterschied hat somit für ihn keine Bedeutung. Daher bestimmt er auch die Aufgabe der Philosophie dahin, die gegebene Wirklichkeit nicht etwa zu »erklären«, sondern nur »aufzufassen«, wie sie ist. Die letzten Thatsachen der Wirklichkeit sind nicht mehr erklärbar; während gerade Hartmann, der Idealist, es für eine Hauptaufgabe hält, die Materie resp. die Atome und ihr Dasein zu erklären (er reducirt sie, wie wir sehen werden, auf ideelle Elemente), hält Dühring, der Realist, das materielle Sein für das letzte und sieht in jener Erklärung die »gröfste Thorheit«.

In diesem Kampf der entgegengesetzten Ansichten nimmt Lange einen vermittelnden, aber entschieden höheren Standpunkt ein; die Wirklichkeit, unbeschadet ihres strengen, keiner Willkür weichenden Zusammenhanges, ist nur Erscheinung; allein deshalb ist sie doch allein der Gegenstand der Wissenschaft, nicht das zu supponirende Ding an sich. So lange Wissenschaft Wissenschaft bleiben soll, darf sie ihre Aufgabe nur darin suchen, vorurtheilsfrei

und frei von aller subjectiven Einmischung das Wirkliche aufzufassen, wie es ist. Für die Wissenschaft bleibt es dabei, dass das Ding an sich ein blosser Grenzbegriff ist. Die Wirklichkeit ist nach Lange der Inbegriff der nothwendigen, durch Sinneszwang gegebenen Erscheinungen; also ist sie nur unsere Vorstellung. Das was wir sicher und fest erkennen, ist nicht die absolute Wirklichkeit; und das, dem das Prädicat der absoluten Wirklichkeit zuzuschreiben ist, erkennen wir nicht. Es gibt kein von uns unabhängiges und doch von uns erkanntes Sein; das Sein, das wir erkennen, nämlich das Gebiet der Erfahrung, ist beeinflusst durch unsere Subjectivität, ist das Product aus unbekannten Factoren in unserer Organisation. Die sogenannte Wirklichkeit, d. h. die äussere Welt ist eine Erscheinung für die Gattung, ein »idolum tribus«, um mit Baco zu reden; sie ist kein objectiver Schein (Hartmann), sondern subjectiver, aber nicht ein individueller, sondern ein genereller Schein. Kein Gedanke, meint Lange, ist so geeignet, Dichtung und Wissenschaft, Speculation und Erfahrung zu versöhnen, als der, dass unsere ganze Wirklichkeit, unbeschadet ihres strengen, keiner Willkür weichenden Zusammenhanges, nur Erscheinung ist; aber für die Wissenschaft bleibt es dabei, dass das νοούμενον, das Ding an sich, ein blosser Grenzbegriff sei. Jeder Versuch, die intelligible Welt positiv zu bestimmen, ist nicht mehr Wissenschaft, sondern Dichtung. Aus diesen Principien ergibt sich das Verhältniss des Kriticismus zum Idealismus und Materialismus von selbst: der Materialismus lässt nur das »Wirkliche« gelten; aber die Wirklichkeit genügt weder theoretisch, noch ethisch dem Menschengeist, der sich daher eine Idealwelt schafft, die nun aber der Idealismus seinerseits für eine wahre Erkenntniss hält, während sie nur Dichtung ist. Will der Idealismus mehr sein, so verfälscht er die Wirklichkeit und greift die Grundlagen unserer geistigen Existenz an. [38]) So steht der Kriticismus zwischen dem realistischen Cultus der Wirklichkeit und den idealistischen Phantasieen mitten inne, und nimmt einen höheren Standpunkt ein, als beide.

Aus diesem Fundamentalunterschied des, bei allen Dreien prägnant gefassten, Begriffes der Wirklichkeit, in dem sich so der verschiedene Standpunkt dieser drei Denker sehr klar abspiegelt, lassen sich nun die anderen Unterschiede leicht ableiten. Die Aufgabe der Philosophie ist für Hartmann, die Wirklichkeit

zu erklären, für Dühring, sie, so wie sie ist, aufzufassen, fü Lange, sie zu ergänzen durch eine Idealwelt und sie durch ein freie Begriffsdichtung abzurunden; dies ist für Lange jedoch nur die positive Aufgabe der Philosophie: ihre negative Aufgabe ist, den Schein der Wirklichkeit zu zerstören, diese als Erscheinung eines Unbekannten zu erkennen und zu durchschauen. Für Hartmann gibt es streng genommen nur eine Welt der Vernunft, des Transcendenten; für Dühring nur eine Welt der Sinne und des exacten Verstandes; für Lange gibt es zwei Welten, die Welt des exacten Verstandes und die ideale Vernunftwelt; zwischen beiden besteht ein unversöhnlicher Widerspruch; wenn Lange aber manchmal von der Möglichkeit eines einheitlichen, widerspruchslosen Weltbildes spricht, so sind dies entweder Inconsequenzen, (wie Hartmann von der realen Existenz der räumlich-zeitlichen Welt nur inconsequenterweise sprechen kann), oder er versteht unter der Versöhnung nur die formell-negative Versöhnung von Verstand und Vernunft, nicht aber die materiell-positive, die nach seiner principiellen Ansicht unmöglich ist. Für Hartmann gibt es in der Philosophie nur Wahrscheinlichkeit für Dühring aber absolute Wahrheit, für Lange in dem positiven Theil derselben nur Dichtung, und schattenhaft-symbolische Begriffspoesie (ihm ist Bild, was den Anderen als Wahrheit gilt), in ihrem negativen Theil, wie auch in der Naturwissenschaft nur Wahrscheinlichkeit, deren Begriff er die »reifste Frucht des modernen Denkens« nennt. Hartmann braucht für sein jenseitiges Unbewusste natürlich ein besonderes Organ, die Mystik, die über das Wirkliche hinüber mit dem »Ueberwirklichen« den Menschen in reale Wechselwirkung versetzt; Dühring dagegen braucht nur den gewöhnlichen Menschenverstand zu seinem System der sinnlichen Wirklichkeit und die Phantasie darf keinen Flug über die Erdenschwere hinaus wagen; während Lange als Organ der speculativen Philosophie die freie Synthesis fasst, den ästhetisch und ethisch frei schaffenden Trieb, der aber nur zu idealer Dichtung führt. Für alle drei hat die Philosophie die gleiche Wurzel mit der Poesie oder Religion (bei Dühring vermöge der Imagination, bei Hartmann vermöge der Mystik), aber nur Lange zieht daraus auch die Consequenz dass daher der Philosophie ebenfalls keine andere Geltung zukomme, als der Religion und Poesie. Für Hartmann ist die Philosophie streng genommen ebenso eine Wissenschaft, wie für Dühring

und wie ſie es am Ende für jeden Dogmatiker ſein muſs; während der Kriticiſt in ihr nur die ſchönſte und freieſte Dichtung des Menſchengeiſtes ſieht; ſie iſt nur eine aeſthetiſch-ideale, wenn auch in logiſchen Kategorieen ſich bewegende Gedankenſchöpfung. Jedes Syſtem iſt nur eine illuſoriſche und proviſoriſche Befriedigung unſeres natürlichen Denkbedürfniſſes, unſeres unerſättlichen Fragetriebes. Hartmann und Dühring erkennen nur die dogmatiſche Methode an, wenn auch jener ſeine myſtiſch-ſpiritiſche Methode mit Induction verſetzt, und dieſer ſeine kategoriſchen Behauptungen auf die exacten Wiſſenſchaften ſtützt, und mit dialectiſchen Begriffſpirouetten ſich über die ſchwierigſten und unlösbaren Punkte hinüberſchwingt; Lange huldigt der kritiſchen Methode, welche inductiv-analytiſch zu Werke geht und die Unterſuchung ruhig und kaltblütig bis zu dem Punkte führt, wo die Hilfsmittel unſerer Erkenntniſs ihre Dienſte verſagen, ohne es zu verſuchen, durch myſtiſche Inſpiration und Pſeudo-Induction, oder durch dialectiſche Scheinkünſte und kategoriſche Machtſprüche die principiellen Schwierigkeiten zu verdecken oder zu überſpringen.

Entſprechend ſeinem realiſtiſchen Cultus der Wirklichkeit erkennt Dühring in der Religion nicht, wie Hartmann, eine aus demſelben Mutterſchooſs entſtandene Schweſter, er verwirft ſie; freilich geht es ihr bei Hartmann faſt ebenſo, da dieſer die Philoſophie weit über ſie ſtellt, ihr jedoch, getreu ſeinem Myſticismus, nicht alle inhaltliche Bedeutung abſprechen will. Für Lange ſind Philoſophie und Religion zwei gleichberechtigte Schweſtern; was die Eine in Begriffen dichtet, dichtet die andere in Mythen. Niemals aber kann die Philoſophie die Religion ganz erſetzen, wie dies Hartmann und Dühring natürlich von ihrem Syſtem annehmen. Beide haben den Zweck, im Verein mit der Kunſt, der Dritten im Bunde, die Schwere des Erdendaſeins zu überwinden, den Menſchen durch Erhebung in eine Idealwelt ethiſch zu reinigen und zu ſtärken, und, indem ſie die »Lücken des Weltenbaues ausſtopfen«, uns durch den Eindruck idealer Harmonie ſubjectiv, aber auch nur ſubjectiv zu befriedigen. Auch das Verhältniſs der Philoſophie zum praktiſchen Leben wird von Hartmann, Dühring und Lange ganz verſchieden beſtimmt; doch verſchieben wir die Erörterung hierüber in den vierten Abſchnitt; hier ſei nur die bemerkenswerthe Thatſache erwähnt, daſs alle drei mehr oder weniger ſocialiſtiſch geſinnt ſind und ein ſocial-politiſches Zukunftsideal auf-

ftellen, wobei Dühring als Socialdemocrat am weiteften geht, Hartmann und Lange wenigftens eine Umwandlung und Neugeftaltung der Verhältniffe in fozialiftifcher Richtung verlangen und prophezeien. Ob hier etwa, was bei abftracten Denkern pfychologifch leicht erklärbar wäre, eine Verkennung der realen Verhältniffe und Bedürfniffe und eine utopiftifche und unpraktifche Auffaffung der focialen Probleme vorliege, — dies zu erörtern, bleibt ebenfalls dem vierten Abfchnitt vorbehalten. Aber auch bei diefem Punkt wird fich zeigen, dafs die Verfchiedenheit der Auffaffungen aus dem verfchiedenen Begriff der Wirklichkeit fich ableiten laffe. Ganz daffelbe ift der Fall mit der verfchiedenen Beftimmung des Verhältniffes der Philofophie zur Naturwiffenfchaft. Für Dühring, der das Wirkliche unmittelbar anerkennt, fällt Philofophie mit Naturwiffenfchaft zufammen, für Hartmann dagegen haben die naturwiffenfchaftlichen Ergebniffe nur Werth, infofern fie fich als Beweismittel feiner myftifchen Conceptionen benutzen laffen, und wo dies nicht ohne Weiteres angeht, fteht er nicht an, die naturwiffenfchaftlichen Thatfachen und Gefetze in feinem Sinne umzudeuten. Für Lange fällt zwar alles wiffenfchaftliche Erkennen zufammen mit dem Naturerkennen; aber die Naturwiffenfchaft ift ihm, ähnlich wie dem Parmonides, nur eine »Wiffenfchaft des Scheins«, während es freilich nie möglich ift, ihr als Gegenftück eine »Wiffenfchaft des Seins« gegenüber zu ftellen. Das Erkennen mufs fich mit der Naturwiffenfchaft begnügen, aber nicht das Dichten. Für Hartmann fängt die Erkenntnifs erft da recht an, wo es aus dem klaren Gebiet caufaler Erklärung in das Nebelland des Unbewufsten hinein geht, während Dühring in diefem Punkte mehr mit Lange übereinftimmt, ohne ihm freilich feine ideale Erhebung über die Wirklichkeit zuzugeben.

Aus derfelben Verfchiedenheit der Faffung der Wirklichkeit fliefst auch endlich die verfchiedene Stellung zum Peffimismus, die uns im vierten Abfchnitt befchäftigen wird, aus derfelben auch die verfchiedene Stellung zu der Vergangenheit der Philofophie, wobei fich freilich Dühring, der nur die Wirklichkeit befragen will, an kein beftimmtes, hiftorifches Syftem anfchliefst, wie Hartmann und Lange dies thun.

So fehen wir in diefen Syftemen die alten Gegenfätze des Idealismus und Realismus, des Apriorismus und Empirismus, freilich theilweife auch feltfam verfchlungen, verfchmolzen und verfchränkt, und ihre Verföhnung im Kriticismus wieder-

kehren. Lange, der Vertreter des Letzteren, steht mehr über den Parteien, als zwischen ihnen, und seine Anschauung ist am meisten geeignet, Philosophie und Naturwissenschaft, Philosophie und Religion, System und System zu versöhnen, freilich nur negativ. Aber nachdem alle positiven Versöhnungsversuche, alle Compromisse und Halbheiten, die unter dem Namen: Ideal-Realismus, Real-Idealismus u. s. w. laufen, sich als unhaltbar erwiesen haben, ist eine negative Versöhnung immer noch besser, als gar keine.[39]) Nach ihm soll uns und kann uns die Philosophie keine Wahrheit geben, sondern sie kann uns nur aesthetisch befriedigen und beseligen, sowie ethisch reinigen und läutern. Lange rettet die Philosophie vor den negirenden Angriffen der Specialisten, Materialisten und sonstiger Feinde und vor den sie compromittirenden Phantasieen der Dogmatiker, indem er sie beschränkt und von unerreichbaren Zielen auf ihre wahre Aufgabe hinweist. Nach ihm bildet Philosophie mit Religion und Kunst den Dreiklang, der, wenigstens für Momente, den befriedigenden Schlussaccord zu den vielen, entsetzlichen Dissonanzen des irdischen Daseins bildet. Die Philosophie ist weder nutzlose Spielerei noch werthlose Speculation, sondern sie hat die ernste und heilige Aufgabe, den Menschen ideal zu erheben und zu befreien. Sie soll nicht blos trockene Theorie der Welt sein, ein blutloses Begriffsschema, das doch das Reale nie erreicht, sondern ein lebensvolles idealisirtes Bild der Wirklichkeit. Wie der Dichter aus poetischen Bildern eine Mythenwelt, so erbaut der Philosoph aus logischen Begriffen die intelligible Gedankenwelt. Diese Ansicht Langes wurzelt ganz und allein in seiner Erkenntnisstheorie; im nächsten, zweiten Abschnitt, werden wir daher die Erkenntnisstheorie Hartmanns und Dührings entwickeln und diesen Gegensätzen die Erkenntnisslehre Lange's gegenüberstellen, nachdem wir bisher nur eine allgemeine Kennzeichnung der drei Systeme und eine Uebersicht ihrer entscheidenden Grundgedanken zu geben versucht haben.

Zweiter Abfchnitt.

Die erkenntnisstheoretische Grundlegung.

In diefem Abfchnitte müffen wir das erkenntnifstheoretifche Princip, das kritifche Fundament der genannten Syfteme blofslegen; und obwohl die Grenzen der Erkenntnifstheorie und der Metaphyfik fchwankende find, fo mufs doch nothwendig ein Schnitt zwifchen beiden gemacht werden, um nicht in Unklarheit zu verfallen. Zu bemerken ift hier fchon im Voraus, dafs unfere beiden Dogmatiker die Erkenntnifstheorie auf Metaphyfik gründen oder wenigftens viel mehr von ihr abhängig machen, als der Kriticift, der das Princip der Philofophie nur in der Erkenntnifstheorie fieht, weshalb es eine feine Bemerkung von Kirchmann[40]) ift, dafs »erkenntnifstheoretifches Princip« einer Philofophie eigentlich ein Pleonasmus fei, infofern das alleinige Princip eines Syftems nur in der Erkenntnifstheorie liegen könne. Auf die Feftigkeit und logifche Unerfchütterlichkeit diefes Fundamentes kommt es an, ob das darauf aufgerichtete Gebäude im Stande ift, dem menfchlichen Geifte eine kürzer oder länger dauernde Aufenthaltsftätte zu gewähren. Daher prüft der Kritiker immer zuerft die erkenntnifstheoretifche Grundlage eines Syftems, indem er fragt, durch welche Erkenntnifsmittel der Philofoph das Seiende erfaffen zu können glaube; eine Prüfung, die bis jetzt für alle dogmatifchen Lehrgebäude verhängnifsvoll gewefen ift. Anfangs läfst fich die Menge blenden durch den glänzenden Anftrich, die elegante Einrichtung, bis nach kürzerer oder längerer Zeit fich Riffe im Syftem zeigen und die fchlecht gelegten Fundamente weichen; und aus demfelben Grunde legt man auch, insbefondere feit Kant das Haupt-

gewicht bei der Feststellung eines Systems auf seine erkenntnisstheoretische Fundamentirung, ohne die es in der Luft schwebt, ohne die es auf Sand gebaut ist. Für jedes System ist es schon charakteristisch, welche äufsere Stellung die Erkenntnisstheorie im Ganzen des Gedankencomplexes einnimmt; für die dogmatischen Systeme ist die Erkenntnisstheorie immer etwas Unbequemes, weshalb sie in denselben, da sie doch einmal nicht mehr ganz vernachläfsigt werden darf, zwar wohl behandelt wird, aber doch immer eine untergeordnete Stellung einnimmt. Die Hauptfrage der Erkenntnisstheorie ist, ob wir überhaupt eine Wissenschaft erringen können, die sich über das empirisch Gegebene erhebt, kurz, ob Metaphysik als Wissenschaft möglich sei. Es handelt sich dabei um die Quelle unserer Erkenntnisse, um die Factoren, die sie zusammensetzen, um die Sicherheit, die wir ihnen beimessen dürfen. Es handelt sich um die Objectivität unserer Wahrnehmungen und Empfindungen und um die volle Gültigkeit unserer Denkformen, sowie um den Unterschied von Wesen und Erscheinung u. s. w. Diese und andere damit zusammenhängende Probleme finden unsere modernen Erkenntnisstheoretiker schon in sehr exacter Formulirung bei Kant vor.

Die erste Frage, die man daher heutzutage an einen Philosophen und nicht blos in Bezug auf seine Erkenntnisstheorie stellt, ist: Wie stellest du dich zu Kant? Kant, dessen centrale Stellung und universelle Bedeutung erst der heutigen Generation ganz aufgegangen ist,[41]) ist der Vater der Erkenntnisstheorie, wie Aristoteles der Vater der Logik, Herbart der Vater der Psychologie. Seine Erkenntnisstheorie ist der Eckstein, den die auf ihn folgenden romantisch-dogmatischen Bauleute verworfen haben, und an dem — sie doch alle zerschellt sind. Wie nach Montecuccoli zum Kriege dreierlei nothwendig ist: Erstens Geld, zweitens Geld, drittens Geld — so ist, kann man sagen, zum Studium der Philosophie dreierlei nothwendig: Erstens Kant, zweitens Kant, drittens Kant! Daher erschallt heutzutage fast allgemein der Losungsruf, das Feldgeschrei im Lager der Philosophie, wie in den Reihen der Naturforscher, »es müsse auf Kant zurückgegangen werden«; daher widmet man sich mit erneutem Eifer dem Studium seiner Werke und dem der Erkenntnisstheorie, deren Grundfragen einer energischen Durcharbeitung unterworfen werden; denn man hat erkannt, dafs schon in der Erkennt-

nifstheorie fich die Entfcheidung für ein philofophifches Syftem vollziehe.[42])

Kant bildet auch für unfere drei Philofophen den Ausgangspunkt ihrer Erkenntnifstheorie; denn auch diejenigen, bemerkt Lange einmal, die andere Bahnen als die Kant'fchen verfolgen wollen, fehen fich getrieben, mit Kant gleichfam erft Abrechnung zu halten und ihre Abweichung von feinen Wegen befonders zu begründen. Jeder erkenntnifstheoretifche Standpunkt läfst fich heute einzig und allein nach feinem Verhältnifs zur Kant'fchen Erkenntnifslehre charakterifiren. Hartmann und Dühring, als Dogmatiker, nehmen eine negative Pofition zu Kant ein, Lange dagegen fteht im Wefentlichen ganz auf dem Boden des Kriticismus.

Hartmann[43]) nimmt im Allgemeinen gegen den Kant-Schopenhauer'fchen erkenntnifstheoretifchen Idealismus eine ablehnende Stellung ein. In einer eigenen Schrift will er die entfchieden realiftifche Anficht, auf deren Grundlagen fein Syftem errichtet ift, den idealiftifchen Anhängern Kants, Schopenhauers und Hegels gegenüber begründen und nachweifen, dafs das menfchliche Denken nicht nur im Stande fei, das Sein zu erreichen, fondern dafs auch die von uns vorgeftellte Welt wirklich und real in Raum und Zeit exiftire. Er will die »Kritik der reinen Vernunft« widerlegen und gegenüber dem naiven Realismus und dem transcendentalen Idealismus einen kritifch begründeten und vermittelten, transcendentalen Realismus aufftellen. Er will die fchon bei Kant fich geltend machenden realiftifchen Elemente tiefer begründen und durchführen.[44]) Wenn ich ihn bisher einen Idealiften genannt und dem Realiften Dühring auch in der Erkenntnifstheorie gegenüber geftellt habe, fo werde ich im Verlauf diefes Abfchnittes diefe, feiner eigenen Erklärung widerfprechende, Bezeichnung begründen.

Der Kern der Argumentation Hartmanns ift folgender: Zunächft ift Alles, was uns gegeben ift, fubjective Erfcheinung; welches Recht haben wir nun, unferen fubjectiven Vorftellungen eine Art Realität zuzufchreiben?[45]) Diefes Recht gewinnen wir aus der (fchon bei Kant angedeuteten) logifchen Nothwendigkeit, aus der Affection unferes Wahrnehmungsvermögens auf ein Ding an fich fchliefsen zu müffen, das, um jene Affection bewirken zu können, raumzeitlich, materiell und caufalwirkend fein mufs, und deffen Einwirkung auf uns unferen immanenten Gedankengang durchbricht

Dieſes materielle, cauſale, raum-zeitliche Ding-an-ſich, (oder die objective Welt im Gegenſatz zur ſubjectiven Vorſtellungswelt), afficirt uns und darauf hin bildet das Gemüth genau entſprechend der äuſseren Realität innerlich die Welt nach, vermöge einer unbewuſst-inſtinctiven Syntheſe. Es geht alſo die Auſsenwelt nicht etwa, wie der naive Realiſt meint, unmittelbar in der Wahrnehmung über oder ein in unſere Seele, ſondern dieſe bildet auf Grund eines Anſtoſses von auſsen vermöge einer in den Tiefen ihrer und der univerſellen Natur wurzelnden, analogen, unbewuſsten *Syntheſis* die Formen des Seins für ſich und in ſich nach. Andererſeits hat aber auch der Idealiſt Unrecht, wenn er behauptet, daſs dieſe Schöpfung der Vorſtellungswelt im Inneren der Seele nur eine einſeitige, ſubjective ſei und nicht dem Ding-an-ſich entſpreche; die Welt iſt doppelt vorhanden, einmal im Kopfe der Menſchen in der Form des Wiſſens und ſodann auſserhalb des Kopfes in der Form des Seins, und beide Formen entſprechen ſich und ſind ſich ähnlich, ja man kann ſagen, faſt gleich. Die ſubjective Schöpfung von Raum, Zeit und Cauſalität (und dies iſt das wichtigſte Glied der Hartmann'ſchen Gedankenreihe) iſt aus demſelben, unbewuſsten, metaphyſiſchen Princip entſprungen, welches von ſich aus, unabhängig vom ſubjectiven Vorſtellungsact, die objective Welt in Raum, Zeit u. ſ. w. geſchaffen hat; dieſe wird daher auch »objectiver Schein« genannt. Es gibt eine Auſsenwelt ganz entſprechend oder allermindeſtens ſehr ähnlich unſerer Innenwelt in Raum, Zeit und den Kategorien, (insbeſondere der Cauſalität und Subſtantialität); aber dieſe objective Welt iſt ſelbſt nur Objectivation, Erſcheinung eines dahinter liegenden, transcendenten, metaphyſiſchen Principes; die Realität der Auſsenwelt iſt nur eine ſecundäre und erborgte; eigentliche Realität beſitzt nur das dahinterſitzende, unbewuſste Princip, deſſen genauere Kennzeichnung vermöge des Schluſſes der Analogie Sache der Metaphyſik iſt.

Hartmann geht mit Kant, gegenüber dem naiven Realismus, dem die ungeheure Kluft zwiſchen Subjectivität und Objectivität nicht zum Bewuſstſein gekommen iſt, zunächſt davon aus, daſs die Welt für den kritiſchen Verſtand nur unſere ſubjective Erſcheinung ſei; der naive Realiſt hypoſtaſirt ohne Weiteres, und ohne nach der Berechtigung dieſer logiſchen Manipulation zu fragen, die Vorſtellungen; allein das ganze Gebiet der Erſcheinung iſt

zunächst ganz und gar subjectiv; und es ist gar nicht möglich direct und ohne logische Vermittelung diesen subjectiven Vorstellungen objective Realität zuzuschreiben. Wem die Subjectivität der Wahrnehmung genügend zum Bewusstsein gekommen ist, der sieht die Unmöglichkeit des naiven Realismus klar ein. Der natürliche Instinct des Menschen identificirt zwar Ding-an-sich und Erscheinung, allein nur durch logische Mittelglieder läst sich nachweisen, dass den subjectiven Erscheinungen etwas Aehnliches in einer Aussenwelt entspreche. Man muss erst die Möglichkeit und Nothwendigkeit eines transcendenten »Dinges an sich« erweisen, ehe man über die Correspondenz eines solchen mit der ihm ähnlichen Erscheinungswelt etwas Bestimmtes ausmachen kann. Die Analyse der Anschauung gibt diesen Weg: in der (von dem Menschen auch instinctiv supponirten, aber erst logisch zu erweisenden) transcendenten Causalität eines die Sinnlichkeit in bestimmter Weise afficirenden Nicht-Subjectiven besteht für Hartmann die einzig mögliche, auch schon von Kant andeutungsweise geschlagene Brücke welche das Diesseits und Jenseits des Bewusstseins, das Immanente und Transcendente mit einander verbindet. —

Hartmann hat es sich nun zur Aufgabe gemacht, Kants Argumentationen bis in ihre letzten Schlupfwinkel zu verfolgen und zu widerlegen. Allein diese neue »Metakritik« der »Kritik der reinen Vernunft« zeigt nur von Neuem, dass es keinem Dogmatiker (wegen seines angeborenen oder anerzogenen Hanges zum Systematisiren, und seiner Sucht überall etwas Gewisses festzustellen, selbst da, wo eine Gewisheit offenbar nie erreicht werden kann), möglich ist, Kants Grundgedanken rein aufzufassen und festzuhalten. Der Systematiker — und dies ist ein optimistischer Zug jedes Systematikers — hat im Voraus die feste Hoffnung, oder sagen wir lieber, das Vorurtheil, der menschliche Geist müsse nothwendig zu widerspruchlosen Resultaten gelangen. Er begreift nie, dass die Widersprüche, die er bei Kant entdecken will, nicht Widersprüche des Kantischen Systemes sind, sondern solche Widersprüche, die in der widerspruchsvollen Einrichtung unseres Erkenntnisvermögens begründet sind. Wenn also Hartmann bei seiner Polemik gegen das »*Noumenon*« bemerkt, dass Kant damit den in seiner Analytik niedergelegten Grundsätzen widerspreche, so verkennt er die in den Tiefen des Kantischen Systems enthaltene Wahrheit, dass der menschliche Geist vermög

ſeiner Einrichtung gezwungen iſt, Begriffe zu bilden, die er, obwohl ſie nur Schöpfungen ſeines in den Kategorien ſich bewegenden Verſtandes ſind, (wie der Grenzbegriff eines *Noumenon*, eines Dinges an ſich, das der Erſcheinung zu Grunde liegen ſoll, auf das vermittelſt der Kategorie der Cauſalität geſchloſſen wird, welche aber nur ſubjective Bedeutung hat), doch nicht entbehren kann die alſo nothwendige logiſche Fictionen ſind. In dieſer Unfähigkeit, ſich damit zu begnügen, ja auch nur dieſen Gedanken dauernd feſtzuhalten, reicht Hartmann ſeinem Antipoden Dühring die Hand, die beide auf Kant und die Neukantianer losziehen ohne zu begreifen, daſs das menſchliche Denken auf natürliche und immanente Widerſprüche geführt wird, und daſs es ſogar genöthigt iſt, Grenzbegriffe und Hilfsbegriffe aufzuſtellen, denen es gar keinen anderen, als nur formellen Erkenntniſswerth zuſchreiben kann. Ein ſolcher Begriff iſt der des *Noumenon*, der allerdings ein widerſpruchsvoller iſt, den aber das menſchliche Denken nicht entbehren kann. Hartmanns Polemik gegen denſelben leidet an der Verwechslung von Widerſprüchen, die das Kant'ſche Denken haben ſoll, mit ſolchen die das menſchliche Denken überhaupt zeigt.[46] Die von Kant nachgewieſenen immanenten Widerſprüche unſeres Denkens dieſem ſelbſt in die Schuhe zu ſchieben, d. h. die Sache umzudrehen und auf den Kopf zu ſtellen — dies iſt die auf unbewuſsten Miſsverſtändniſſen beruhende Taktik Hartmanns, die zu einem Kampfe gegen Windmühlen und zu einem durch Pſeudodialektik gewonnenen Scheinſiege führt.

Ebenſo wie dieſe Polemik iſt nun auch die weitere Behauptung Hartmanns hinfällig, der Kantiſche Idealismus führe zum »abſoluten Illuſionismus«, zu dem »Wahnſinn des eine Welt ſcheinenden Nichts.«[47] Dieſe Conſequenz zieht nur der Dogmatiker, der abſolut etwas beſtimmtes behaupten will, ſelbſt wenn es, wie der obige Satz, ein *Nonſens* iſt, aber nicht der Kriticiſt, der über die letzten Principien ſich jeder poſitiven Behauptung enthält. Um das kritiſche Syſtem zu bekämpfen, dogmatiſirt es Hartmann zuerſt, macht etwas ganz anderes daraus, als es ſein will, und zieht es auf das Niveau des *Dogmatismus vulgaris* herab, um es auf gleichem Boden zu bekämpfen. Aber der Kriticismus ſteht niemals auf demſelben Boden, wie der Dogmatismus: er iſt generiſch von demſelben verſchieden. Da nach Hartmann der formale Idealismus Kants auf den abſoluten Illuſionismus führen ſoll,

so müssen seine Voraussetzungen, nämlich die Behauptung von der Subjectivität und ausschliesslich immanenten Geltung der Anschauungs- und Denkformen, falsch sein; oder mit anderen Worten, es muss also erlaubt sein, unsere Kategorieen und unsere Anschauungsformen für objectiv-gültig zu halten und vermittelst ihrer auf ein raum-zeitliches, causales Ding-an-sich zu schliessen. Nur dieses neue, antikantische Princip sei geeignet, dem Denken die erwünschte Realität zu garantiren.[48]) Nur die dadurch ermöglichte Annahme einer Affection von aussen (die auch Kant mache, aber in Widerspruch mit seiner Lehre in der Analytik, dass unsere Kategorieen, insbesondere die Causalität keine Anwendung auf das Objective erlauben) sei geeignet, die ganz unordentlich durcheinandergeworfene und ganz unregelmässig, keineswegs nach einer immanenten Causalität erfolgende Reihe unserer Wahrnehmungen zu erklären.[49]) Das aber, was diese Affection bewirkt, muss nach Hartmann sich von dem Vorstellungsobject unterscheiden durch die Ununterbrochenheit seines Daseins und die Unabhängigkeit von unserem Bewusstsein. Die Causalität der Dinge an sich spiegelt sich in unserem Bewusstsein gebrochen wieder; und das Ding-an-sich als transcendente Ursache unserer Empfindung ist die einzig denkbare und anscheinend zweckdienlichste Hypothese, um die Erfahrung erklärlich zu machen. Durch Gewinnung eines transcendenten Hintergrundes für den Vorstellungsinhalt retten wir uns vor dem absoluten Illusionismus und es eröffnet sich uns zugleich die Möglichkeit, unsere Erkenntniss auch über den Kreis der Erfahrung hinaus auszudehnen.[50]) Hartmann setzt die gemeine Welt des Sinnenscheins wieder in ihre alten Rechte ein, die ihr der vornehme, formale Idealismus geraubt hat. Hartmann verdreifacht nun aber die Reihen der Dinge; er begnügt sich nicht mit der schon genügend falschen, gewöhnlichen Verdoppelung der Dinge; er nimmt an: 1) eine subjective Erscheinungsreihe, 2) eine objective Erscheinungsreihe, 3) eine wahre Wesensreihe im metaphysischen Sein. Das Mittelglied, »der objective Schein«, ist aber ein widerspruchsvoller Begriff und hat, wenn als real gültig angenommen, keinen Werth. Freilich, Hartmann hält diese Welt der Erscheinung-an-sich für das unentbehrliche causale Mittelglied zwischen dem monistisch zu denkenden Wesen einerseits und der subjectiv-phänomenalen Vorstellungswelt der vielen Bewusstseine andererseits; der

ſubjective Idealismus begehe den Irrthum, die Unentbehrlichkeit dieſes Mittelgliedes zu verkennen und vom ſubjectiven Bewuſstſeinsphänomen unmittelbar auf das letzte Weſen zurückgehen zu wollen. Allein wenn die Auſsenwelt objectiver Schein iſt, wem ſoll ſie denn erſcheinen? Sich ſelbſt? Oder dem Unbewuſsten?[51]) Man muſs, ſagt Hartmann weiter, denjenigen logiſchen Schluſsprozeſs für das Bewuſstſein reconſtruiren, der eine unbewuſste und vorbewuſste Function der menſchlichen Seele iſt, und durch den der inſtinctive Glaube an eine reale Welt entſteht. Dieſe Wiedereinſetzung des menſchlichen Inſtinctes in ſein wohlbegründetes Recht gegenüber den Angriffen einer ſceptiſchen Kritik — eine Wiedereinſetzung, die durch bewuſste Gründe geſchieht — iſt die »Zauberformel, um den ganzen idealiſtiſchen und illuſioniſtiſchen Spuk zu überwinden.« Zu dieſem logiſchen Beweis, in welchem der Philoſoph die Arbeit des Inſtinctes ſanctionirt und legitimirt, fügt Hartmann noch den für ſein Syſtem ſehr charakteriſtiſchen, teleologiſchen Beweis hinzu, daſs, da ſchon der Inſtinct die Realität der Erſcheinungswelt vorausſetzt, dies auch ſo ſein müſſe; denn ſonſt gäbe uns der Inſtinct etwas Falſches und er wäre ſonſt eine uns »zum Narren habende Illuſion.« Inſtincte aber ſtammen nach Hartmann aus dem Unbewuſsten, welches allweiſe iſt;[52]) und eine »abſolute Illuſion« ſei doch auch kaum anzunehmen. Mit dieſen Anſichten gerathen wir ſchon in das Fahrwaſſer der ſpecifiſch Hartmannſchen Metaphyſik, die im nächſten Abſchnitt zur Darſtellung kommen wird. Dieſer teleologiſch-metaphyſiſche Beweis tritt freilich anfangs nur ſchüchtern in der Erkenntniſstheorie auf, in die er auch eigentlich gar nicht gehört.

Das Reſultat Hartmanns iſt alſo das ſcheinbar ganz realiſtiſche: unſere Vorſtellungen ſind im Allgemeinen ganz adäquate Repräſentanten der Dinge an ſich und der Verhältniſſe und Beziehungen dieſer Dinge an ſich; insbeſondere iſt dies bei der Cauſalität, der wichtigſten und nach Manchen einzigen Kategorie der Fall: die Vorſtellung der Cauſalität, wie wir ſie haben, repräſentirt eine reale, cauſale Verknüpfung der Dinge an ſich.[53]) Die objective Welt iſt räumlich, zeitlich, cauſal in eine Vielheit von Dingen geſpalten (was jedoch ihre metaphyſiſche Identität nicht ausſchlieſsen ſoll). Aus der allgemeinen Herrſchaft der nämlichen, logiſchen Geſetze der ſchöpferiſchen Vernunft ſtellt ſich ſtets eine Harmonie und Conformität zwiſchen der ſubjectiven

Erſcheinungswelt und dem objectiven Sein her; die ſubjective Erſcheinungswelt iſt nicht entſtanden aus einem unerklärbaren Uebergang der Dinge in die Seele in der Wahrnehmung, ſondern ſie iſt eine getreue Nachſchöpfung der Seele, die deshalb mit der Auſsenwelt übereinſtimmt, weil die realen Dinge in denſelben logiſchen Formen exiſtiren, in denen ſie auch gedacht werden. Dadurch allein iſt die ſonſt unerklärbare Verdoppelung der Welt im Subjecte erklärlich, in welchem ſich die Auſsenwelt abſpiegelt. Nur ſo laſſen ſich unſere Wahrnehmungen als wirkliche Erfahrungen beſtätigen; auſserdem verfallen wir dem abſoluten Illuſionismus, den Hartmann den philoſophiſchen Kindern als Popanz vorzuhalten pflegt.[54]) Da die Dinge — und dies iſt ein Lehnſatz aus der Metaphyſik Hartmanns — realiſirte Intuitionen der unbewuſsten Vernunft ſind, und da es ebenfalls dieſelbe unbewuſste Vernunft iſt, die in unbewuſst-intuitiver und inſtinctiver Weiſe die Sinnesempfindungen zur räumlichen Anſchauung formirt,[55]) ſo liegt nach Hartmann der Gedanke nahe, daſs ſie ſich beidemal einer und derſelben Intuitionsform bedienen werde, (denn ein ſolches Verhalten darf man von der Weisheit der Natur *a priori* erwarten) d. h. daſs auch die ſchwierige Frage nach der Identität unſeres ſubjectiven Raumes in drei Dimenſionen mit dem objectiven bejahend beantwortet werden müſſe; denn ſonſt wäre das eine »Prellerei der Natur«; allein anderwärts, beſonders zu Gunſten ſeines Peſſimismus, iſt Hartmann mit »Prellereien der Natur« nicht ſparſam (z. B. bei der Liebe), wenn es gilt, eine vorgefaſste Meinung plauſibel zu machen. Eine Incongruenz zwiſchen unſerer Anſchauungsform und der Daſeinsform hält Hartmann für unwahrſcheinlich, indem er ſich ſtets auf die Untrüglichkeit des unbewuſsten Inſtinctes verläſst. Daher werden auch der objective und der ſubjective Raum darin übereinſtimmen, continuirliche Gröſsen von drei Dimenſionen zu ſein.[56]) Nachgewieſenermaſsen functionirt jedoch der Inſtinct mit denſelben logiſchen Elementen, mit denen das Bewuſstſein operirt; daher iſt auch kein Grund anzunehmen, er ſei nicht denſelben, ja vielleicht noch viel ärgeren Irrthümern ausgeſetzt, als das Bewuſstſein; und ſo iſt Hartmanns Präjudiz für die Sicherheit der inſtinctiven Prozeſſe nur eine *petitio principii.*

Indeſſen kann ſich Hartmann, deſſen Aufrichtigkeit und Offenheit im wiſſenſchaftlichen Denken alle Anerkennung verdient, nicht

verhehlen, dafs feine Beweife, die directen logifchen und die indirecten teleologifchen, höchft problematifch find und dafs eigentlich für Idealismus und Realismus in der Erkenntnifstheorie gleich viele Gründe fprechen, (diefes pofitive Ergebnifs Hartmanns läfst fich negativ richtiger fo ausdrücken, dafs fich aus der Erkenntnifstheorie immer nur ein negatives Ergebnifs mit Sicherheit gewinnen läfst), und ziemlich unverblümt deckt er das eigentliche Motiv feines »Realismus« auf, den einfachen Entfchlufs der Bejahung der Exiftenz der Aufsenwelt, den Glauben an fie, den Glauben, dafs die Natur fo weife und gütig fei, uns nicht zu prellen, wenn fie uns die Exiftenz einer folchen Aufsenwelt nahe lege.[57]) Somit dictirt er nun kategorifch, dafs den fubjectiven Denk- und Anfchauungsformen auch objective Gültigkeit zuzuerkennen fei; fie feien Formen des wahren Seins, freilich nur feines Wirkens, nicht feines Wefens, eine Einfchränkung, durch welche, wie fich ergeben wird, Hartmann des Rechtes verluftig geht, fich als Anhänger des Realismus zu claffificiren; denn wenn er damit fchliefst, die Welt fei real im Verhältnifs zu uns, unreal im Verhältnifs zum transcendenten, metaphyfifchen Wefen, wenn er fagt, »dafs alfo Alles, was wir Welt nennen, die ganze Welt mit ihrer Herrlichkeit nur Erfcheinung fei, aber nicht für uns, fondern an fich«, — fo ift kein Grund vorhanden, ihn als Realiften zu bezeichnen.

Einen befonderen Werth legt Hartmann auf die Unterfcheidung des Bewufstfeins und des Unbewufsten in der Erkenntnifstheorie.[58]) Die unbewufst-inftinctiven Functionen find unfehlbar. Das Unbewufste producirt z. B. den Raum zweimal; auch der objective Raum ift nur ein »projicirter Gedanke des Unbewufsten«; diefes ift ja der *deus ex machina*, der überall hilfreich beifpringen mufs, wo nichts mehr helfen und erklären will. Die unbewufste Production des Raumes in uns ift eine Wiederholung der Production deffelben aufser uns und fomit unfehlbar. Allein mit diefer Theorie Hartmanns, dafs Raum und Zeit und die ganze Aufsenwelt zwar aufser uns exiftiren, allein erft felbft wieder »objectiver Schein« feien, befinden wir uns wieder mitten im Idealismus; und es zeigt fich dabei die Unhaltbarkeit eines folchen zwitterartigen Standpunktes, wie ihn Hartmann zwifchen Idealismus und Realismus einnimmt. Er unterfcheidet ferner zwifchen dem Erkenntnifstheoretifch-Transcendenten und dem Metaphyfifch-Transcendenten. Mit diefem

Begriffsunterſchied, der bei Hartmann eine groſse Rolle ſpielt, vollzieht ſich der eigentliche Durchbruch aus der Erkenntniſstheorie in die Metaphyſik, und charakteriſtiſch iſt, daſs dieſe Unterſcheidung erſt das Erkenntniſsproblem vollſtändig klären und ſeine Löſung erleichtern ſoll. »Ding an ſich« ſchlieſse den leidigen Doppelſinn des Seins, das dem ſubjectiven Schein, und des Seins, das dem objectiven Schein zu Grunde liege, ein; innerhalb der Sphäre des Dinges an ſich gelte es einen Schnitt zu machen, eine neue Grenze zu ziehen zwiſchen dem Daſeienden und dem Ueberſeienden, der *natura naturata* und der *natura naturans*, der objectiven Erſcheinung und dem in ihr ſich objectivirenden Weſen. Das Erſte iſt die reale Auſsenwelt in Raum und Zeit, die aber nur eine Manifeſtation, eine Objectivation des Zweiten iſt; auch nach Hartmann iſt die ſogenannte reale Auſsenwelt nicht das eigentliche Reale, ſondern ſie iſt phänomenal, und das eigentliche Reale beſteht im Unbewuſsten, alſo einem idealiſtiſchen Princip. Nun ſoll alſo die Auſsenwelt zwar einerſeits unabhängig von uns ſo exiſtiren, wie wir ſie vorſtellen, und doch andererſeits nicht, indem ſie ein Schein iſt, freilich ohne ein Subject, dem ſie erſcheint! Dieſe von Schelling recipirte Idee hat ſchon früher verdientes Fiasco gemacht und erweiſt ſich auch hier als widerſpruchsvoll und erklärt auſserdem nichts. Es iſt das ein werthloſes Spielen mit dem Begriffe der Realität. Es iſt daher auch nur ein Miſsbrauch, wenn Hartmann ſein Syſtem als »Realismus« (wenn auch mit dem Beiſatze transcendental) bezeichnet; der richtige Name dafür iſt derſelbe, den Schellings Syſtem in der Geſchichte einnimmt: objectiver oder transcendentaler Idealismus. Denn auch für Hartmann ſind Realität und objective Phänomenalität Wechſelbegriffe.[59]) Wie für Schelling iſt auch für Hartmann das Jenſeits des Vorſtellens eine Welt objectiv-realer, an ſich geſetzter Manifeſtationen des abſoluten Urweſens und Urwillens. Eine bemerkenswerthe Conſequenz jener Unterſcheidung einer dreifachen Welt, der Vorſtellungswelt, der Auſsenwelt und der Welt des »Unbewuſsten«, iſt die Behauptung, nur der ſubjective Raum ſei unendlich, der objective ſei endlich und eigentlich, im »wahren Sein des Unbewuſsten« gebe es gar keinen Raum. Die Unendlichkeit gilt alſo nur für den ſubjectiven Raum und iſt für dieſen nur eine potentielle; der reale Raum aber, das transcendente Correlat des Erſteren, iſt nothwendig endlich, da auch die materiellen Dinge,

die Atome eine endliche Zahl haben. Nur die Nichtunterſcheidung des ſubjectiven und des objectiven Raumes laſſe die Endlichkeit der Materie paradox erſcheinen. Der Grund zu dieſer Annahme iſt nach Hartmann die logiſche Unbegreiflichkeit des Gegentheils; der wahre Grund — nämlich die Furcht vor dem Idealismus — wird uns ſpäter noch einmal beſchäftigen; auch werden wir ſehen, daſs Hartmann ſich ſelbſt widerſpricht, indem er ein extramundanes Bewuſstſein im unendlichen Raume annimmt. Auſserdem gerathen wir in ähnliche Schwierigkeiten, wie die alten Theologen, ob Gott, alſo hier das Unbewuſste in oder auſser dem Raume ſei. Nach Hartmann ſollen Raum und Zeit dem Unbewuſsten nicht inhäriren, und doch iſt es ſo ſehr nach dem Bilde des Menſchen gedacht, und ſchlieſst eine Vielheit von Functionen in ſich, daſs wir es uns wenigſtens unzeitlich nicht denken können; das iſt alſo ein Neſt von Unbegreiflichkeiten, zu dem man mit der Behauptung kommt, Raum, Zeit und Cauſalität ſeien objective Erſcheinungsformen des unbewuſsten Abſoluten.

Es fragt ſich nun aber bei Hartmann weiter, wie und womit und ob überhaupt dieſes Abſolute zu erkennen ſei? denn bis jetzt iſt nur bewieſen, daſs unſere Vorſtellungswelt mit der Auſsenwelt übereinſtimmt; jetzt iſt noch zu beweiſen, daſs die auf Grund unſerer Vorſtellungswelt ſich erhebende Welt unſeres Denkens übereinſtimme mit dem der Auſsenwelt zu Grunde liegenden wahren Sein. Auch dieſes zu »beweiſen«, fällt Hartmann nicht ſchwer. Weil das Denken den Wunſch hat, das Sein zu erreichen und näher zu beſtimmen, ſo muſs es auch als dazu befähigt nachgewieſen werden. Hartmann meint, nachdem einmal erkannt ſei, daſs es für uns nicht unmöglich ſei, das Erkenntniſstheorethiſch-Transcendente zu erreichen, ſo ſei dem menſchlichen Verſtand auch keine Schranke mehr geſetzt in Bezug auf die Erkenntniſs des Metaphyſiſch-Transcendenten. Dieſe Erkenntniſs freilich hinkt nur der myſtiſchen Conception nach, die ja, wie uns Hartmann plauſibel zu machen ſuchte, das *Prius* aller Philoſophie iſt, während das *Poſterius* eine Wahrſcheinlichmachung jener Conceptionen für Andere iſt. Die Sicherheit jener Erkenntniſs des Wahrhaft-Seienden beruht auf dem bereits feſtgeſtellten oder wenigſtens ziemlich wahrſcheinlich gemachten Reſultate, daſs das Denken im Stande ſei, das Sein zu erreichen, da es eine Nachbildung oder Nachſchöpfung der Wirklichkeit ſei. So ſehr man einerſeits die

Sphären des Immanenten und des Transcendenten auseinander-
halten müſſe, ſo beſtehe doch andererſeits die Löſung des Erkennt-
niſsproblems einzig und allein in dem Nachweis, daſs Denken und
Sein, bewuſste und unbewuſste Idealität, ſubjective und objective
Vernunft identiſch ſeien, daſs ſomit die Vernunft des Einzel-Ich
vermöge ſeiner Entſtehung aus derſelben metaphyſiſchen Wurzel
das nachdenke, was das Unbewuſste vorgedacht habe. Unmittel-
bar alſo iſt eine ſolche Berührung des Seins durch das Denken
nicht zu erreichen, nur mittelbar durch die Erkenntniſs, daſs
Sein und Denken weſensidentiſch ſind. Wenn Erkenntniſs über-
haupt möglich ſein ſoll, ſagt Hartmann, ſo muſs eine ſolche Iden-
tität beſtehen, wie ſie auch Schelling und Hegel angenommen
haben. Dieſe Identitätsannahme iſt der Hauptſchlüſſel auch zur
Löſung der übrigen Erkenntniſsprobleme. Das Denken und ſein
transcendent-objectiver Gegenſtand müſſen homogen ſein, alſo
muſs das wahre Sein zwar »inhaltlich identiſch ſein mit meinem
Gedanken, aber doch nicht er ſelbſt ſein«. Da nun mein Denken
mit bewuſsten Ideen operirt, ſo iſt das Sein — »unbewuſste
Idee«, »realiſirte Idee« und zwar durch den Willen realiſirt; ſie
unterſcheidet ſich durch ihre unbewuſste Objectivität von unſe-
rem Bewuſstſeinsinhalt. Das menſchliche Denken denkt discurſiv
nach, was das unbewuſst-göttliche Denken intuitiv vorgedacht hat.
Dies iſt das Reſultat der »dianoiologiſchen Unterſuchungen«; ſeine
Erkenntniſstheorie, ſagt Hartmann, reſtituire, was der Idealismus ver-
geblich bekämpfe; und er ſtimme mit dem Realismus im Reſultate,
wenn auch nicht im Wege der Begründung überein. Der Anſtoſs,
auf den hier das Denken die Welt nachdenkt, ſei der einzige Fall,
wo das Transcendente, wenn auch nicht mit ſeinem Sein, ſo doch
mit dem Endpunkt ſeines Functionirens in den Bewuſstſeins-
inhalt hereinrage, ein Anſtoſs, auf den hin die Subjectivität die
objectiven Ideen in ſubjectiver Form nachſchafft. Auſserdem iſt aber
das wahre Sein noch unbewuſster Wille, wie auch der Menſch
dieſen in ſich trägt. Der Wille freilich verhält ſich nun etwas
widerhaarig gegen das Erkennen; er iſt der »irrationale Reſt«,
er, die Wurzel der eigentlichen Realität, alſo der *nervus
rerum* iſt gerade das Unerklärbare, Unberechenbare. Nach-
dem alſo Hartmann ganz tüchtig »darauf los erklärt hat«, ſchlieſst
er mit dem Geſtändniſs, die Welt ſei doch unerklärlich; ſpäter
aber, in der Metaphyſik, wo er wieder anfängt, zu »erklären«, d

ſoll ſeine Erklärung doch zuletzt nur ein Bild des wahren Hergangs der Dinge ſein. Der Wille d. h. eben die Realität bildet den Damm gegen den Strom der Erklärung. In dieſem »Willen« ſteckt aber alles, was wir wiſſen wollen — und nicht wiſſen können.[60]) Er wird daher bei Hartmann der Sündenbock für alles Dumme, Aermliche, Schlechte in der Welt und ſogar auch für ihre — Unbegreiflichkeit. Er iſt erſchloſſen aus der Analogie mit dem menſchlichen Individuum; alle Analogie führt aber zu Anthropomorphismus, und ſo auch bei Hartmann.

Wenden wir uns nun zu Dühring,[61]) ſo drängt ſich uns zunächſt die Beobachtung auf, daſs er mit Hartmann in der Tendenz und auch in manchen Einzelheiten ſich trotz ſeiner total diametralen Stellung in der Metaphyſik doch nahe berührt. Der Grund dieſer auffallenden Erſcheinung liegt darin, daſs in der Erkenntniſstheorie alle dogmatiſchen Syſteme ſich vereinigen, indem ſie gegen den gemeinſamen Feind, den Kriticismus, Front machen. Indem beide gegen Kant beweiſen wollen, daſs Erkenntniſs und Wahrheit möglich ſei, gehen ſie natürlich eine Zeit lang Hand in Hand. Vor allem ſtimmen ſie überein in der Behauptung der Identität und Homogeneität von Denken und Sein. Dagegen ſtehen ſie ſich am weiteſten gegenüber in der Frage nach der Beſchaffenheit der Auſsenwelt. Hartmann huldigt hier, wie wir ſehen, trotz ſeines erklärten »Realismus« einem abſoluten Phänomenalismus, während Dühring die abſolute Realität der Auſsenwelt behauptet und gerade da Halt macht, wo Hartmann erſt recht zu philoſophiren anfängt. Darum iſt ſeine Erkenntniſstheorie auch weit einfacher als diejenige Hartmanns, weil er ſich auf die gegebene Wirklichkeit allein beſchränkt und es verſchmäht, mit der trüben Laterne der Myſtik in ein jenſeitiges Gebiet, zu den unterirdiſchen Wurzeln der Wirklichkeit, zu den »Müttern des Seins« hinabzuſteigen. Den Begriff des »objectiven Scheins« kennt Dühring nicht. In ſeinem friſchen, fröhlichen Realismus wendet er ſich mit derſelben Abneigung gegen den materialen Idealismus Hartmanns, wie gegen den formalen Lange's. Er erklärt das Kantiſche Syſtem für eine Voreiligkeit, die der normalen poſitiven Energie des Denkens im Wege ſtehe. Der vermeintlich kritiſche Weg, die beſtimmteren Kategorien des Verſtandes für blos ſubjectiv zu erklären und von der univerſellen Weltbetrachtung auszuſchlieſen, ſei dem echten Weſen unſerer Er-

kenntnifs nicht fonderlich günftig gewefen; das Betreten diefes Weges habe zu einer überaus befcheidenen Selbftverläugnung des Verftandes geführt. Um die Kräfte des Denkens zur »pofitiven Thätigkeit zu emancipiren«, habe man fich vor diefer kritifchen Voreiligkeit zu hüten. Die völlige Homogeneität von Denken und Sein fei eine berechtigte Vorausfetzung, und die logifchen Verknüpfungsformen haben eine abfolute Bedeutung für das Wirkliche. Nur die redliche Unterfuchung der logifchen Eigenfchaften des Seins kann uns von dem Alp, der auf dem modernen Denken faft überall laftet, vollftändig befreien und den zweiflerifchen Kleinmuth befeitigen, der die grofsen Probleme fchon nicht mehr direct und pofitiv zu behandeln wagt. Und fo fetzt denn Dühring das voraus, was die Erkenntnifstheorie erft beweifen foll — die Homogeneität von Denken und Sein. Die »natürliche Tragweite unferes Denkens« ift nach ihm nicht fo kurz bemeffen, »um fofort an der abfoluten Wirklichkeit der Dinge zu fcheitern, oder auch nur irgendwie eine Realität zu finden, der fie nicht gewachfen wäre.« Die Syftemform der Verftandeseinficht ftimmt mit der Exiftenzform des Weltzufammenhanges überein. Mit der Behauptung der Souverainetät des Verftandes wendet er fich ebenfofehr gegen Kants Kriticismus, wie gegen Comte's Pofitivismus. Denn Beide haben auf eine einheitliche und das ganze Wefen der Dinge umfaffende Erkenntnifs »unleidlichen Verzicht geleiftet;« daher ift es fchief, wenn man Dühring ohne Weiteres für einen Anhänger von Comte anfieht, von dem er fich auch fehr wefentlich dadurch unterfcheidet, dafs ihm die Philofophie, als die höchfte Einheitform aller Wiffenfchaften, nicht etwa blofs mehr ift, fondern auch etwas ganz Anderes, als eine blofse Vereinigung des principiellen Gehaltes der pofitiven Wiffenfchaften. Dühring ift alfo weit entfernt, ein Pofitivift *de pur fang* zu fein. — Der Verftand ift für ihn ein »fubjectiver Ausläufer« der univerfellen Syftematik und Logik der realen Objectivität. Mit Hartmann ftimmt er in dem Tadel Kants überein, der in feine realiftifchen Argumentationen »ideologifche Elemente eingemifcht habe.« [62])

Die Dialectik hat die Aufgabe, die Schwierigkeiten, in die wir durch die Natur unferes Denkens hineingeführt werden, durch ein natürliches Princip definitiv zur Entfcheidung zu bringen. Die Richtfchnur, welcher Dühring hierbei folgt, ift eine doppelte, einmal der fchon im erften Abfchnitt als letzte Inftanz gefchilderte Ver

ſtand, und ſodann die ſinnliche Wahrnehmung; in Colliſionsfällen iſt der Verſtand das höhere Tribunal und die unreine Wahrnehmung muſs logiſch deſtillirt werden. Wenn der Verſtand bei den höchſten Problemen der Unendlichkeit uns »ſtille zu ſtehen« droht, d. h. wenn wir unſere Vorſtellungsreihen in unendliche Reihen auslaufen ſehen, ſo gibt die »natürliche Dialektik« uns den Weg an, um uns aus den Schwierigkeiten herauszufinden. Sie befreit den Verſtand aus den Schlingen, mit denen er ſich ſelbſt umſtrickt. Die Dialectik iſt »höhere Logik« und verhält ſich zur niederen, wie die höhere Mathematik zur niederen. Sie enthält bei Dühring ſowohl Erkenntniſstheorie als Metaphyſik, weshalb wir in unſerer Darſtellung einen künſtlichen Schnitt zwiſchen beiden Gebieten zu machen haben. Jener Weg beſteht nun in der von Kant angebahnten Unterſcheidung der ſubjectiven Function des Denkens und des objectiven Beſtandes, wobei aber Dühring ſich gegen die »unnatürliche« Löſung Kants verwahrt, als ob man die »Dinge an ſich« als ganz unbekannte Anſtöſse zu faſſen habe. Auſsen- und Innenwelt ſind zwar nicht identiſch, wie das gewöhnliche Bewuſstſein annimmt, aber ſie correſpondiren einander, und dieſe Correſpondenz iſt eine beinahe vollkommene. Die Kantiſche Lehre von den Schranken des Gebrauches der Verſtandesbegriffe iſt ein »unnatürliches und unleidliches Dogma.« Die Natur unſeres Denkens und Vorſtellens ſelbſt ſtelle uns natürliche Aufgaben; insbeſondere haben die Probleme der räumlichen und der zeitlichen Unendlichkeit einen natürlichen Urſprung in unſerem Denken; und dieſem natürlichen Urſprung dürfe auch nur eine natürliche Löſung entſprechen. Es heiſse »mit dem Verſtande ſelbſt brechen«, wenn man ihm zumuthe, gerade da Halt zu machen, wo er im Begriffe ſteht, ſeinen eigenen Trug zu entdecken. Charakteriſtiſch für die ausſchliesſliche Verſtandesrichtung Dührings, die alles Unklare, Myſtiſche, aber auch allen Einfluſs des Gemüthes und Gefühles bei Seite läſst und ein kühles *Nil admirari* einſchliesst, iſt der Satz, daſs »nur ein unbegrenzter Gebrauch der Verſtandesbegriffe die Schutzwehr der Intelligenz gegen die Täuſchungen des Gemüthes und die Unterdrückungen von Seiten des Gefühles bilde.« Der menſchliche Verſtand darf nicht durch den Kriticismus unter Vormundſchaft geſtellt werden, er iſt im Stande, zu widerſpruchsloſen Reſultaten zu gelangen. Allein alles dies ſind nur optimiſtiſche Vorausſetzungen, die ſich als Vorurtheile entpuppen werden, wenn

wir fehen, dafs auch Dühring eben nicht zu einem widerfpruchslofen Denken gelangt.

Was fodann den anderen Mafsftab Dührings neben dem Verftande, nämlich die finnliche Wahrnehmung betrifft, fo huldigt er auch hier dem Realismus und behauptet insbefondere die Uebereinftimmung des fubjectiven Raumes mit dem objectiven. Er gelangt indeffen zur Wirklichkeit nicht durch jene logifchen Umwege, jene dialectifchen Windungen wie Hartmann, um am Ende doch geftehen zu müffen, dafs nur ein entfchloffener, vertrauensvoller Glaube uns von der Realität der Aufsenwelt überzeuge, fondern er erkennt die objective Realität ganz direct an. Was uns die Empfindung gibt, ift unmittelbar auch objective Wahrheit; fie ift nicht nur ein Ausdruck innerer Zuftände des Subjects, fondern eine Interpretation objectiver, mechanifcher Verhältniffe aus der Form des Seins in die Form des Wiffens. Der Umftand, dafs zu unferen Empfindungen noch Verftandesfunctionen hinzukommen, die die Refultate der erfteren unbewufst beeinfluffen, foll kein Beweis für die idealiftifche Behauptung fein, dafs die räumlichen Verhältniffe erft zu der an fich unausgedehnten Realität hinzugedacht würden; der Mechanismus des finnlichen Vorftellens fei fo conftruirt, dafs er die realen Verhältniffe nachbilde. Natürlich unterfcheidet Dühring wohl formal zwifchen dem Bewufstfeinsraume und dem objectiven Raume, allein material find fie homogen und correfpondiren; der fubjective Raum, fagt Dühring ganz wie Hartmann, ift ein treues Abbild des objectiven, entftanden vermöge eines Mechanismus, welcher die Harmonie beider leitet, aus der fynthetifchen Function der Imagination, die als fubjective Phantafie einer »objectiven Phantafie der Natur« entfprechen foll, einem Begriff, der natürlich eben fo unhaltbar ift, wie der Begriff des »objectiven Scheins« bei Hartmann. Die Realität ift ausgedehnt, und unfer Vorftellungsmechanismus bildet die realen Verhältniffe nach, da er aus demfelben Urgrund entftanden ift und einen »fubjectiven Ausläufer der Objectivität« darftellt. Gegenüber dem Idealismus oder »Idolismus«, (der nach Hartmann auf den »Illufionismus« führt), behauptet er *ftricte*, dafs die afficirende Wirklichkeit das Original zu der treuen Nachbildung in der Empfindung fei. Nur mufs man fich dabei nicht vorftellen, Dühring huldige dem ganz naiven Realismus; fein Realismus ift doch auch dialectifch vermittelt. Das Verhältnifs beider will ich an einem

Bilde klar machen. Der »naive Realismus« denkt fich das Verhältnifs des Gegenftandes und der ihn repräfentirenden Anfchauung, wie das Verhältnifs eines Originales zu einer davon unmittelbar und direct durch den Apparat abgenommenen Photographie; der Realift im Sinn Dührings und Hartmanns aber denkt es fich wie das Verhältnifs eines Originales zu einer nach diefem neu verfertigten und gefchaffenen Copie. Alfo die Wahrnehmung ift nicht ein mechanifcher Abdruck der Aufsenwelt, fondern eine Nachbildung aus dem gleichen Princip heraus. Indem Dühring fo behauptet, dafs in der Empfindung ein gleichgeartetes Sein in ein Wiffen übergeht, verwirft er die Lehren der idealiftifchen Sinnesphyfiologie (im Sinn eines Fick, Helmholtz, Rokitansky, Lange u. f. w.) und fchliefst fich mit feiner Anficht an die realiftifche Sinnesphyfiologie eines Böhmer, Ueberweg a. A. an, ohne jedoch fo weit zu gehen, wie v. Kirchmann, Spiller, früher Czolbe[63]) und neuerdings H. Wolff, auch die Farben und Töne für objectiv zu erklären. Für Dühring ift das Wefentliche der Empfindung die Ueberfetzung mechanifcher Bewegungsverhältniffe in die Naturfprache der Empfindung. Die verfchiedenen Vorftellungen verfchiedener Thiere find daher auch nur dem Grad, nicht der Art nach, wie jene idealiftifche Schule fchon vermuthet hat, verfchieden. Die Sinne geben immer ein objectives Weltbild. Farben und Töne find zwar nur fubjectiv, aber fie vermitteln doch objectiv-mechanifche Bewegungen. Die Aufsenwelt ift in keiner Weife, auch nicht im Sinne eines Hartmanns, fubjectiver oder objectiver Schein, fondern exiftirt fo, wie wir fie vorftellen und praktifch, wenn auch nicht theoretifch fällt unfere Vorftellung mit der Aufsenwelt zufammen.

Von der Theorie der Exiftenz der Aufsenwelt in Raum und Zeit überhaupt geht Dühring weiter zur Frage nach der Unendlichkeit von Raum und Zeit; denn die darin angelegten Schwierigkeiten find für eine moniftifche Wirklichkeitsphilofophie, die auf einheitliche Abfchliefsung der Weltconception ausgeht, von fundamentaler Bedeutung; auch hier mufs nach ihm gefchieden werden zwifchen der eigenthümlichen Art und Weife unferer fubjectiven Vorftellung und dem ihr objectiv entfprechenden Sein. Unfere Vorftellung von Raum und Zeit, ein Nachbild der objectiven Verhältniffe, ift durch die unbewufste Thätigkeit des Verftandes als eine freie Nachfchöpfung entftanden. Daher ift der fubjective

Raum unendlich, weil wir mit der Function, aus der der Raum entſteht, nirgends Halt zu machen brauchen, während der objective Raum begrenzt iſt, eine Nothwendigkeit, die in der Naturphiloſophie noch deutlicher erhellt; und ſo liegt in der Unterſcheidung des ſubjectiv-unendlichen Raumes von dem objectiv-endlichen die Auflöſung der betreffenden Schwierigkeiten. So iſt es auch mit der Zeit, beſonders mit dem *regreſſus in infinitum*, der nur ſubjectiv vollziehbar iſt, objectiv aber unmöglich iſt. Die rückwärts fortſchreitende Unendlichkeit der Zeit ſei ein voreiliges und unreales Vorſtellungsgebilde; ſie wäre ein Widerſpruch gegen das »Geſetz der beſtimmten Anzahl«, das im nächſten Abſchnitt genauer zur Sprache kommt. Die Zeitreihe hat nach Dühring einmal begonnen, d. h. die Cauſalität, der Maſsſtab der Zeit, hat einmal plötzlich angefangen. Den Grund dieſes ſchreienden Widerſpruches werden wir erſt unten finden; hier genüge die Bemerkung, daſs Dühring in arger Selbſttäuſchung befangen iſt, wenn er meint, die Schwierigkeiten der Unendlichkeitsvorſtellung beſeitigt zu haben, da vielmehr ſeine eigene Löſung noch neue Widerſprüche hinzufügt. Auch die merkwürdige Uebereinſtimmung Dührings mit Hartmann in dieſem Punkte kommt erſt nachher zur Sprache; es iſt intereſſant zu ſehen, wie ſonſt ſo diametrale Gegner in ſo principiellen Fragen ſich begegnen, weil ſie eben — Dogmatiker ſind. Ein näheres Eingehen würde uns noch klarer zeigen, wie der Dogmatiker, entſchloſſen, wie er iſt, kein Mittel ſcheut, um ſeinen letzten Zweck zu erreichen, — ein Syſtem um jeden Preis fertig zu bekommen. So opfert er vor Allem die Logik auf dem Altar des Syſtems; denn ohne dieſes Opfer bringt man kein philoſophiſches Syſtem zu Stande; der Pantheiſt opfert die Vielheit der Einheit, der Atomiſtiker die Einheit der Vielheit, der Idealiſt die Materie dem Logos, der Materialiſt die Idee dem Stoffe. Die Frage nach der Unendlichkeit und Realität des Raumes iſt aber eine jener Fuſsangeln, in die der Dogmatiker trotz aller dialectiſchen Vorſicht, trotz aller ſyſtematiſchen Umſicht ſich verfängt; ſie iſt der Punct, wo wir die Dogmatiker mit einer ausnahmsloſen Regelmäſsigkeit das Opfer der Logik vollbringen ſehen, um die Gelüſte des metaphyſiſchen Triebes zu befriedigen.

Wie Dühring mit Hartmann darin übereinſtimmt, ein Gegner der Unendlichkeit des Raumes zu ſein, ſo leugnet er auch mit ihm die objective Möglichkeit eines Raumes mit mehr als 3 Dimen-

nen, wie fie die Metamathematik lehrt; aus welchem Grunde, leicht einzufehen; es gefchieht bei Beiden im Intereffe der entität des Denkens mit dem Sein oder hier der An- hauung mit dem Sein, einer Identität, die durch jene Lehre ırchlöchert und der durch fie ein harter Stofs verfetzt wird. Auch :i diefem Puncte überbietet nach Dühring die Phantafie die Wirk- :hkeit und fchafft ein Plus, das in der thatfächlichen Befchaffen- :it des Seienden fich nicht antreffen läfst. Die Metamathematik, ne Myftik in der Mathematik, verfolgt Dühring mit bitterem ohne. Freilich, gäbe uns die unbewufste Function der Wahrneh- ung einen tridimenfionären Raum ftatt eines Raumes, der *realiter* ınz anders wäre, dann würde ja auch die ganze auf die Realität :s Raumes mit drei Dimenfionen gebaute Philofophie zufammen- 'echen.[64])

Wie die Anfchauungsformen objectiv gültig find, mit der ızigen Einfchränkung, dafs ihre Unendlichkeit nur Product ideeller ıantafie ift, fo ift ganz dafselbe der Fall bei den Denkformen .er Kategorien; auch fie find, insbefondere die Caufalität, objectiv ltig. Dafs Hume, fagt Dühring, den Caufalbegriff in den ge- ›hnlichen plumpen Faffungen nicht gelten liefs, war ganz in der 'dnung, aber die Kritik feines Inhaltes durch diefen grofsen Phi- 'ophen und feine Unbrauchbarkeitserklärung durch Kant waren 'ei- Handlungen von fehr verfchiedenem Werth. Auch hier ift ederum die »falfche Unendlichkeit« zu bekämpfen, als ob der ıufalnexus nicht irgendwo und irgendwann einmal hätte beginnen ›nnen. Im Gegentheil, Dühring nimmt allen Ernftes einen folchen nfang an, ganz wie Hartmann, und auch hier ift der Grund leicht nzufehen: die Unendlichkeit beeinträchtigt die Realität; eine ıendliche Caufalität und ein unendlicher Raum verfchwin- en (mit Kant) zu leicht in eine fubjective Function und verlie- en an Objectivität, was fie dadurch an Subjectivität ge- ınnen. Die Denkformen find unbewufst aus dem innerften Kem der Natur entftandene, ideelle Gegenbilder des realen Seins ınd Gefchehens, wobei Dühring auf ihre unbewufste Genefis, ganz wie fein Antipode Hartmann, grofsen Werth legt. Denken und Sein, fagt Dühring bei der Gelegenheit des Nachweifes der objectiven Gültigkeit der Kategorieen, können und follen nicht dafselbe fein, wohl aber können und follen fie einander verbürgen. Auch hier, befonders bei der Finalität, hat der Verftand daher, wie bei den

Anschauungsformen, als Correctiv zu wirken und die synthetische Imagination zu limitiren und zu modificiren, die sich leicht zu Uebertreibungen über den wirklichen Bestand der Dinge hinaus hinreissen läfst, und über die Realität hinausschiefst. Dies ist also die erkenntnifstheoretische Bedeutung der Imagination, dafs sie zwar die objective Welt nachschafft, aber in ihrer synthetischen Function grenzenlos ist, was bei den entsprechenden objectiven Gebilden nicht der Fall sein soll. Der logischen Systematik unseres Gedankengebäudes entspricht eine innere Consequenz und Systematik der Dinge. Auch die anderen logischen Kategorien haben reale Bedeutung, so die Einheit und Einzigkeit des Seins, so der Begriff der beharrenden Substanz, so das Gesetz der Identität. Das Sein hat eine logische Systemnatur, es gibt eine innere Logik der Dinge, die durch die Causalität (wie bei Hartmann) vermittelt wird; im realen Sein selbst herrscht eine immanent-logische Beziehung der Theile. Dühring erinnert in seiner weitgehenden Identification des Denkens und Seins an Hegel, eine Verwandtschaft, die er zwar sehr desavouirt; allein wir werden unten sehen, wie er sich zu einem teleologischen Panlogismus und sogar zu einem Platonischen Dualismus hingetrieben sieht, die mit seinem proclamirten Materialismus und Monismus in schroffem Gegensatz stehen, ganz wie auch der Hartmann'sche »Monismus« sich als ein offenbarer Dualismus entpuppen wird. Indessen hat die logische Begründbarkeit der Erscheinungen nach Dühring doch ihren natürlichen Abschlufs, den sie an den logischen Axiomen und den physikalischen Thatsachen findet, die kein Warum mehr zulassen und somit denselben irrationalen Rest darstellen, wie der Wille für Hartmann; beidemal ist eben gerade die Realität, das »Dafs« des Daseins selbst, das ewig Unerklärliche. Die ältere Metaphysik, sagt Dühring, habe sich eine falsche Subreption zu Schulden kommen lassen, wenn sie aus der durchgängigen Begründung und Gesetzmäfsigkeit der Vorgänge auf die Idee gekommen sei, die Kette der ursächlichen Verknüpfung setze keine absoluten Elemente voraus und alle reale Nothwendigkeit laufe in unendliche Causalitätsreihen aus. In den logischen Axiomen habe die logische Begründbarkeit ihre Schranke und ihnen entspreche die »Selbstgenügsamkeit« der Thatsachen der Natur. Und es ist das nicht blos das Interesse der Erkenntnifs, sondern auch das der Leidenschaft, in einem Aeufsersten, was nicht mehr anders sein und werden konnte, die letzte Stufe und das ideelle Gleichgewicht

zu finden. Die Frage nach dem Warum iſt eben nicht immer und überall angebracht.

Somit gibt es auch für Dühring, dem das Denken ein ideales Bild des realen Seins iſt, eine faſt abſolute Identität des Denkens und des Seins, und eine ebenſolche Identität der logiſch gereinigten und filtrirten Wahrnehmung und des Seins; denn, ſagt Dühring, und erinnert damit lebhaft an den gleichen Cirkelbeweis bei Hartmann, es wäre doch Wahnſinn, wenn in der allgemeinen Syſtematik und Harmonie des Kosmos das Denken eine Ausnahme machen und nicht mit ſeinem Gegenſtande übereinſtimmen würde.[65]) Alles Erkennen wäre ein nichtiger Schein, trüge nicht das Weſen der Dinge in ſich ſelbſt eine Syſtematik und Logik, die in der Verfaſſung des Verſtandes gleichſam einen »ſubjectiven Ausläufer hat.« Charakteriſtiſch für Dühring iſt auch folgende Argumentation, um die Realität des Raumes u. ſ. w. zu erweiſen. Die menſchliche Phantaſie, ſagt Dühring, welche ja jene Formen ſubjectiv nachſchafft, wurzle in Regungen, die dem fertigen Bewuſstſein vorangehen. Nun aber könne das, was den bewuſsten Gedanken ſelbſt erſt möglich mache, dem Weſen nach nicht tiefer ſtehen, als das fertige, ſubjective, ideelle Product ſelbſt. Alſo liegen auch die unvorſtellbaren, objectiven Erzeugungskräfte der Phantaſie diesſeits der ideellen Sphäre, ſie können nicht niedriger ſtehen als ihre Producte, der Raum und die Zeit — alſo müſſen ſie raumzeitlich ſein, und demnach ſei der Raum u. ſ. w. objectiv und real. *Q. e. d.* Erinnerte uns früher Hartmann an die theologiſch-carteſianiſche Beweisführung, ſo erinnert uns Dühring hier an jene theologiſche Argumentation, Gott müſſe perſönlich ſein, weil ja doch der Schöpfer nicht niedriger ſtehen könne, als ſein Schöpfer; wobei freilich erſt zu beweiſen wäre, daſs Perſönlichkeit und Räumlichkeit höhere Stufen ſeien, als Unperſönlichkeit und Unräumlichkeit. — Freilich führt nun jene Identität bei Beiden zu ſehr verſchiedenen Reſultaten; Dühring verfolgt mit unbarmherzigem Spotte gerade die auf daſſelbe Princip der Identität begründete Hartmann'ſche Lehre des Unbewuſsten, das hinter den Erſcheinungen ſteht, als eine »indiſche Speculation«, die die Welt in einen »bloſsen Traum« auflöſe. Und andererſeits verachtet Hartmann den Dühring'ſchen auf daſſelbe Princip geſtützten Realismus als »Naivität des Denkens«, und keiner merkt, daſs beide in demſelben Spitale liegen und von der Krankheit des Dogmatismus angeſteckt ſind, der abſolut, um jeden Preis, etwas

wissen, und wenn das nicht möglich, wenigstens etwas behaupten will. Es ist indessen interessant, wie sich Dühring bald dem besonnenen Kriticismus Kants nähert, so dass nur eine schmale Grenze ihn von demselben scheidet, bald sich so nahe mit dem Hartmannschen System berührt, dass er nur Einen Schritt zu machen brauchte, um mitten im Zauber- und Irrgarten des »Unbewussten« zu stehen. So ist ihm z. B. die Analogie das höchste und letzte Erkenntnissmittel, und so sehr dies formell zu Kants Lehre stimmt, indem Dühring den für die exacte Wissenschaft gültigen Satz aufstellt, dass die Auffindung richtiger Analogieen das äusserste Ziel der Erkenntniss bilde, über welches hinaus es nur noch grundlose und unverständliche Dichtungen geben kann, dass es also keine Erkenntniss der sogenannten Gründe an sich selbst, sondern nur eine Erkenntniss durch Analogieen gebe, — so nähert er sich doch materiell Hartmann, indem er die Natur zu einem hypostasirten, personificirten Wesen macht, das sogar nach Analogie der Wahrscheinlichkeitsrechnung calculirend seine Massregeln treffen soll, eine Bestimmung, die sich von Hartmanns Lehre freilich sehr charakteristisch dadurch unterscheidet, dass die Natur als das Unbewusste im Sinne Hartmanns ein infallibles Princip ist, das nicht den Zufall oder die Wahrscheinlichkeit in Rechnung zieht, sondern intuitiv und mit blitzartiger Geschwindigkeit die Situation erfasst.[66])

Werfen wir noch kurz einen vergleichenden Blick auf Hartmann und Dühring, so bemerken wir, dass in der Erkenntnisstheorie alle Dogmatiker überhaupt bis zu einem gewissen Grade auf demselben Boden stehen. Dühring hält sich allerdings etwas näher an Kant, als Hartmann, der mit seinen Phantasieen alle möglichen Erfahrungsgrenzen überschreitet; allein dem Princip nach sind Beide Gegner Kants; das Denken ist für sie ein ideelles Gegenbild des Seins; das Denken ist mit dem Sein wesensidentisch, weil es aus denselben unbewussten Wurzeln mit dem Sein hervorwächst. Beide stützen ihre Ueberzeugung von der universellen Gültigkeit des Denkens auf dieselbe Voraussetzung, die ein Lehnsatz aus der Metaphysik ist, nämlich auf die Annahme einer inneren, universell-harmonischen, systematischen, teleologischen Uebereinstimmung des Seins mit sich selbst, die keine Ausnahme gestattet, und beide huldigen somit dem alten Empedokleischen Satze, dass man das Gleiche mit dem Gleichen (τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ) erkennen müsse. Für Beide aber ist die subjective Erschaffung der Denk-

ıd Anſchauungsformen auf Grund eines äuſseren Anſtoſses kein :weis für die bloſse Subjectivität derſelben. Denken und Sein tützen« und »verbürgen« ſich gegenſeitig. Hartmann zieht ıs dieſer angenommenen Identität von Denken und Sein die onſequenz, das Ding an ſich ſei logiſche Idee, Dühring dagen hypoſtaſirt die logiſchen Geſetze und Formen zu einer Art latoniſcher Ideen — Conſequenzen, die im nächſten Abſchnitt zur prache kommen werden. Wie im Princip, ſo ſind beide auch in pecialpunkten einſtimmig, trotz mancher Verſchiedenheiten, die funımental genannt werden müſſen; ſobald die Dogmatiker einmal e Kantiſchen Grenzen überſchritten haben, gehen ſie eine Zeit ng gemeinſam, verlieren ſich dann wieder und treffen, eines ſicheren ompaſſes entbehrend, oft an einem und demſelben Puncte zummen, um ſich wieder von Neuem zu trennen. Beide ſind z. B. :gner der Metamathematik, leugnen die Unendlichkeit des ıumes und der Cauſalreihe und behaupten ſogar die Endlichkeit r Atomzahl; Beiden iſt die Analogie Erkenntniſsprincip, Beide ben denſelben irrationalen Reſt, die eigentliche Realität, Hartınn den Willen, Dühring die Materie, und Beide vertheidigen : realiſtiſche Sinnesphyſiologie und theilen ſomit dieſelbe Theorie :r Wahrnehmung.

Wenn Hartmann behauptet, er ſtimme mit dem naiven Realisus zwar nicht im Wege, wohl aber im Reſultate überein, ıd wenn man die eben betonte Uebereinſtimmung Hartmanns ıd Dührings betrachtet, kann man ſich leicht täuſchen laſſen und :n ganz fundamentalen Unterſchied überſehen, der Beide ırch eine tiefe Kluft trennt. Ich brauche nur an die totale ifferenz in der Beſtimmung der Wirklichkeit bei Beiden zu :innern, um ſofort das Bewuſstſein jenes fundamentalen Unter:hiedes zu erwecken. Für Dühring enthält die materielle Welt ie letzten Elemente der Welt, die es gilt, objectiv aufzufaſſen und ıs denen alle Erſcheinungen zu erklären ſind. Die materielle Welt at für ihn auch gar keinen anderen Grund, als ſich ſelbſt, er iſt ımit materialiſtiſcher Realiſt. Für Hartmann aber erfordern :rade jene letzten Elemente Dührings erſt eine Erklärung aus nem idealen Princip, und ſo kann man ihn als idealiſtiſchen Reaſten bezeichnen, denn er will die idealen Wurzeln der realen 'elt aufgraben, er will dieſe reduciren auf logiſche und pſychogiſche Elemente, während umgekehrt Dühring dieſe letzteren aus

rein materiellen Factoren entftehen läfst; die logifchen Elemente freilich projicirt er, wie fchon bemerkt, in die Realität hinaus und denkt fie fich als urfprüngliche Weltfactoren. Was für Dühring Ding an fich ift, ift für Hartmann erft Erfcheinung, »Manifeftation eines überfeienden Principes«. Daraus erklärt fich nun auch rückwärts leicht ihre Uebereinftimmung; denn auch Hartmann will ja zunächft die Exiftenz der äufseren Welt nachweifen, und erft, nachdem er diefe ftatuirt hat, trennt er fich von Dühring und geht noch tiefer in das Dickicht hinein.

Legen wir das Normalmaafs der Kantifchen Erkenntnifstheorie an Beide, fo geht Dühring nicht weit genug in der Erkenntnifstheorie, indem er bei der Aufsenwelt ftehen bleibt und fie kategorifch als objectiv proclamirt, Hartmann aber geht zu weit, indem er die als Erfcheinung anerkannte Aufsenwelt aus einem erkennbaren, transcendenten Grunde ableiten und diefen vermittelst der uns geläufigen und angelernten Kategorieen beftimmen zu können vermeint. Beides führt auf neue Widerfprüche, die zu den alten Widerfprüchen des menfchlichen Denkens, das fich in einem ewigen Cirkel bewegt, hinzukommen. Bei Beiden rächt es fich fchwer, dafs fie den Kantifchen Boden verlaffen; der Eine geräth auf die fchiefe Ebene des Materialismus, der Andere fchwebt in phantaftifchem Idealismus, von dem aus er nur mit Zuhilfenahme des irrationalen Willens und auch fo nicht einmal den Uebergang in die raumzeitliche Welt finden kann. Beide fuchen das entgegengefetzte Element auf Koften des anderen confequent durchzuführen, wie denn überhaupt rückfichtslofe Confequenz, die fich um die Logik nicht kümmert, das Geheimnifs jedes philofophifchen Syftemes ift. Für Hartmann ift Dühring ein bedauernswerth naiver Realift, für Dühring Hartmann ein wahnfinniger Phantaft. Zu bemerken ift noch, dafs indeffen doch Kant fo vieles gewirkt hat, dafs Keiner Senfualift im hiftorifchen Sinne ift; fie erkennen Beide die apriorifchen Elemente des Geiftes an, die jedoch — und darin trennen fie fich wieder von Kant — dem allgemeinen Syftem der Dinge entnommen und diefen daher auch angepafst find. In Beiden find die uralten Gegenfätze der Philofophie vertreten; der Eine vertritt die Erkenntnifs durch die Sinne und den Verftand, der Andere die durch die Ideen und die Vernunft.

Lange, zu dem wir jetzt übergehen, hält weder mit Dühring

die Welt der Erfahrung und Erscheinung für real, obwohl er sie als Erscheinung, nicht aber als Ding an sich für das wissenschaftliche Denken zugänglich glaubt; noch hält er es mit Hartmann für möglich, dass das Denken sich über sich selbst hinausschwinge und sogar ins Gebiet des »Ueberseienden« hineinschweife. Lange stellt sich zu Kant und kämpft für den Kriticismus des Letzteren und befolgt dessen kritische Methode, die man auch die erkenntniss-theoretische nennen kann, insofern die Probleme nicht direct zu lösen versucht, sondern wesentlich auf die immanenten Bedingungen und Grenzen unserer Erkenntniss reducirt werden; wie bei Kant, nimmt auch bei ihm die Erkenntnisstheorie dieselbe centrale Stellung ein, die bei den Dogmatikern, also auch bei Hartmann und Dühring, die Metaphysik einnimmt. Indessen strebt er keineswegs einen orthodoxen Kantianismus an, den er vielmehr einer zeitgemässen, sorgfältigen Revision unterwerfen will, indem er die »Kritik der reinen Vernunft« — denn nur um diese handelt es sich — mit den Fortschritten der Wissenschaften in Einklang zu bringen weiss. Er bekämpft zwar zunächst nur den Materialismus, aber weiterhin auch allen idealistischen Dogmatismus. Zu den Waffen, welche Kants Kritik der reinen Vernunft zur Bekämpfung des Dogmatismus enthält, fügt Lange noch die neuere, naturwissenschaftliche Sinnesphysiologie hinzu, die es wahrscheinlich macht, dass unsere ganze Erfahrung von unserer geistigen Organisation derartig bedingt ist und abhängt, dass es unserem Denken gar nicht möglich ist, zur Realität zu gelangen. Die erstaunlichen Fortschritte auf diesem Gebiete sind ganz dazu angethan, den alten Satz des Protagoras, »dass der Mensch das Maass aller Dinge ist«, zu erhärten. Man kann, da die Qualität unserer Sinneswahrnehmungen ganz und gar von der Beschaffenheit unserer Organe bedingt ist, die Ansicht, dass selbst der ganze Zusammenhang, in den wir unsere Sinneswahrnehmungen bringen, rein subjectiv sei, nicht mehr mit dem Prädicat »unwiderleglich, aber absurd« beseitigen; einer anderen Organisation mögen dieselben Gegenstände ganz anders erscheinen. Der Gedanke, dass die Erscheinungswelt nur ein getrübtes Abbild der wahren Objecte sei, zieht sich durch die ganze Geschichte des menschlichen Denkens hindurch; aber der Beweis, dass diese Objecte jedem endlichen Wesen unvorstellbar sind, ist das Verdienst Kants. Der Eckstein der Erkenntnisstheorie ist, dass wir uns sogar selbst nicht erkennen,

wie wir find, fondern nur, wie wir uns erfcheinen. Jeder Verfuch, durch innere oder äufsere Erfahrung, durch die Wege des Materialismus oder Idealismus, zur Realität zu gelangen, führt uns nur immer tiefer in unfere Subjectivität hinein, anftatt uns über fie zur Objectivität hinaus zu führen. Was über die Erfahrung und den negativen Grenzbegriff des »Dinges an fich« hinausgeht, ift Dichtung. Von Kant unterfcheidet fich Lange demnach wefentlich auch dadurch, dafs er lehrt, man könne ebenfowenig durch das Subject als durch das Object zum »Ding an fich« durchdringen. Kant erhebt im fittlichen Willen das Subject zu einem an fich feienden Vernunftwefen; ebenfo glaubt Schopenhauer im Willen überhaupt das Ding an fich erfafst zu haben, was wefentlich auch für Hartmann gilt, der nur noch die »Idee« hinzufügt. Nach Lange ift aber Alles, auch die fittlichen Willensphänomene, alfo alle Bewufstfeinserfcheinungen als folche — Vorftellung; das eigentlich feiende, fupponirte Object herauszufchälen, ift unmöglich, da alle hierzu angewandten Inftrumente immer wieder fubjectiver Natur find. Es liegt im Wefen des Erkennens felbft, dafs das Ding an fich unerreichbar ift. Zwar läfst fich die Grenze im Laufe der Zeit etwas verfchieben, aber doch fteht an der Grenze für immer gefchrieben: Bis hieher und nicht weiter! Die Phantafie überfliegt die Schranken und darf es, fo lange fie nicht im »erborgten Gewande der Wahrheit« auftritt.

Das Refultat der Sinnesphyfiologie ift, dafs wir nicht, wie es dem Unbefangenen erfcheint, äufsere Gegenftände wahrnehmen, fondern felbft erft die Erfcheinung von folchen hervorbringen und zwar in Folge der Affection von jenfeitigen Gegenftänden. Um die gröfsere oder geringere Tragweite der Confequenzen der Sinnesphyfiologie dreht fich daher die ganze Frage vom Ding an fich, und der Erfcheinungswelt; diefe moderne Wiffenfchaft ift eine Rechtfertigung des Kantianismus. Unfere fcheinbar einfachften Empfindungen find äufserft complicirte pfychophyfifche Phänomene und werden durch einen Naturvorgang veranlafst, der an fich etwas ganz anderes als Empfindung ift. Unfere Empfindung, die elementare Grundlage unferer Anfchauung, ift alfo fchon nicht geeignet, uns etwas Objectives zu geben; fie vermittelt uns nur unferen eigenen Zuftand; denn auch die mechanifchen Vorgänge, die den Empfindungen zu Grunde zu liegen fcheinen, find felbft wieder Empfindungscomplexe und die ganze Materie ift ein Product unferer

Organisation, und darin liegt das Hauptargument gegen den Materialismus, der zwar bei den Farben, Tönen u. s. w. die Subjectivität zugibt, aber bei der Materie Halt macht, die doch durch dieselbe Organisation bedingt ist. Diese Organisation kann man ebenso gut geistig als physisch nennen, denn beides sind nur provisorische Ausdrücke, und am besten ist es, man gebraucht dafür den neutralen Ausdruck, Materie sei Product unserer Organisation schlechthin. Von einer geistigen Organisation aber dürfen wir, streng genommen, deshalb nicht sprechen, weil uns auch in der subjectiven Erfahrung unseres Inneren unser eigenes Wesen nur als Erscheinung gegeben ist.

Meines Erachtens hätte Lange auch die »Organisation« ganz ruhig einen Grenzbegriff nennen können, der dem anderen Grenzbegriff, dem »Ding an sich« correspondirt und das Pendant und Correlat zu ihm bildet; man muss sich klar werden, dass mit »Organisation« nur der unbekannte Hintergrund unseres eigenen Wesens (dasjenige, was Kant und insbesondere Reinhold das Erkenntnisvermögen nannten und freilich aus einem Grenzbegriff in ein dogmatisch angenommenes festes *Ens* verwandelten), gemeint sein will, also dasjenige Y, dessen Zusammenwirken mit dem »Ding an sich« genannten X, die Welt der inneren und äusseren Erfahrung hervorbringt. In der hier versuchten Erhebung (oder, wenn man lieber will, Herabsetzung) der »Organisation« zu einem negativen Grenzbegriff liegt zugleich die Zurückweisung eines Theils der missverständlichen Einwände, die gegen Lange von Gideon Spicker[67]) vorgebracht und die seinerzeit schon von Maimon und Schulze gegen Kant erhoben worden sind. — Selbst unser eigener Körper, den wir als das Urbild aller Wirklichkeit denken, ist nur ein Product unseres optischen Apparates, welches ebensogut von dem Gegenstand unterschieden werden muss, der es veranlasst, wie jedes andere Vorstellungsbild; denn das Bild des eigenen Körpers wird durchaus unter denselben Verhältnissen erblickt, wie die Bilder der Aussendinge, weshalb Aufrechtsehen und Projection gar keine Probleme sind.[68]) Die Entstehung des höheren Geisteslebens sowohl, als der höheren Vorstellungs-Gebilde der sinnlichen Anschauung, so insbesondere der Vorstellung des eigenen Körpers, aus den elementaren Empfindungen und dieser hinwiederum aus Atombewegungen ist in jeder Hinsicht ein Räthsel für uns. Die Sinnesphysiologie erschüttert unseren naiven Glauben an die materiellen

Dinge. Je tiefer wir in die Theorie der Anschauung eindringe desto mehr verschwindet die ganze Aussenwelt sammt Raum, Ze Stoff ünd Causalität in das vorstellende Subject. Ausserde geben uns die Sinne auch noch in anderer Beziehung ein ganz ei seitiges Bild; sie fügen zu dem mechanischen Vorgang (der fr lich selbst nur zunächst als etwas Aeusserliches anerkannt wird, b tieferer Betrachtung aber selbst auch nur als subjectiv erkan wird) Vieles hinzu, wählen aber auch aus und lassen Viele weg. Schon in ihnen macht sich ein ästhetisches, idealisirende Princip geltend. Das Resultat ist, dass die transcendente Grundlag unserer Organisation uns ebenso unbekannt bleibt, wie die Ding welche auf dieselbe einwirken. Wir haben stets nur das Produc von beiden vor uns. Dies ist das Ergebniss der Untersuchun über den Stoff, aus dem unsere Sinne die Welt aufbauen: Farben Klänge, Gerüche etc. kommen nicht den Dingen an sich zu, son dern sind eigenthümliche Erregungsformen unserer Sinnlichkeit, sin subjective Interpretationen von Vorgängen, deren eigentliche Ur sache uns unbekannt bleibt. Unsere Sinne schon sind, wie be merkt, Abstractionsapparate und wir können dem, was sie geben ebensowenig trauen, als der begrifflichen Abstraction; bei geben nur ein einseitiges Weltbild.

Daraus ergibt sich denn nun eine Consequenz, welche, obwo gewöhnlich übersehen, doch für die Widerlegung des Materialism von höchster Wichtigkeit ist. Lange behauptet (aus unten noch näh zu erörternden Gründen), dass alle, auch die höchsten, psychisch Functionen auf einem physischen Mechanismus beruhen. D klingt materialistisch. Allein gewöhnlich vergisst man den Na satz, dass ja auch dieser ganze »physische Mechanismus« nur u sere Vorstellung ist, gebildet auf Grund unbekannter Ursach Hier schlägt also der Materialismus in Idealismus um. I Annahme eines physischen Mechanismus für die psychischen Fu tionen ist demnach kein Beweis für den Materialismus, da ja au jener Mechanismus selbst nur eine Vorstellung ist, gebildet a Grund unbekannter Ursachen. Nicht blos die Aussenwelt, so dern auch die Organe, mit denen wir sie auffassen, sind blo Bilder des wahrhaft Vorhandenen, das uns selbst unbekannt blei Die ganze Aussenwelt besteht nur aus Vorstellungen, die zw eine in sich selbst zusammenhängende Welt bilden, wel letztere aber über sich hinausweist. Zwischen dem Ding

fich und dem Ding für mich befteht mindeftens ein Unterfchied, der ungefähr fo grofs ift, wie der Unterfchied zwifchen einem Product aus unendlich vielen Factoren und einem einzigen beftimmten Factor diefes Productes. Dies ift die einfache Confequenz der naturwiffenfchaftlichen Analyfe unferer Empfindungsvorgänge.

Die Theorie der Erfahrung ift die Fortfetzung der Sinnesphyfiologie, und durch fie finkt noch mehr das ftolze und fcheinbar fo feftbegründete Gebäude der finnlichen Aufsenwelt zu einem luftigen Gebilde unferer Vorftellung herab, zu einem *phänomenon*, ohne dafs wir mit Leibnitz »*bene fundatum*« hinzufetzen könnten, da uns die Elemente immer unbekannter werden, je tiefer wir eindringen. Kant, der die frühere Anficht vollftändig auf den Kopf ftellte, hat hier den Weg eingefchlagen, nachzuweifen, dafs fich, ganz entgegengefetzt der gewöhnlichen Meinung, fchon in der gewöhnlichen Erfahrung die Dinge nach uns und unferer geiftigen Organifation richten, und nicht umgekehrt. In alle Erfahrung mifchen fich unfere fubjectiven Elemente ein und fchon in der elementarften Anfchauung bearbeitet der Geift das Material nach feiner Organifation. Das Product feiner eigenen Thätigkeit, die Welt der Erfahrung, hält der Geift für ein von aufsen fertig gegebenes Refultat, anftatt in ihr feine ureigene Schöpfung zu erkennen. Der gewöhnliche Realismus beachtet nicht, dafs die Erfahrung kein offenes Thor ift, durch das äufsere Dinge, wie fie find, in uns hineinwandern können, fondern ein Procefs, durch den die Erfcheinung von Dingen allererft in uns entfteht. In jedem Vorgange der Erfahrung fpielt ein *A priori* mit, und es gilt nur, die apriorifchen Elemente aufzufuchen und fie forgfältig von der »reinen Erfahrung« abzulöfen; allein auch diefe gibt nur Erfcheinung, nicht das Ding an fich, das mit fortfchreitender Analyfe zuletzt in die unerreichbaren Sphären eines blofsen Gedankendinges hinausgerückt wird.

Schon in der Mathematik geben fich folche apriorifchen Elemente kund, fie entwickeln fich im Menfchen gefetzmäfsig aus feiner Natur heraus; die mathematifchen Axiome find der unmittelbare Ausdruck folcher apriorifcher, nothwendiger Denkgefetze; in ihnen find — und damit acceptirt Lange die berühmte, hiftorifche Frageftellung Kants — fynthetifche Urtheile *a priori* gegeben. Es ergibt fich, dafs der ganze Raum eine unbewufst von uns nach den immanenten

Geſetzen unſeres Vorſtellungsvermögens entwickelte Form iſt; es iſt wahrſcheinlich, daſs ferner nicht nur in der Mathematik, ſondern in jedem Erkenntniſsact überhaupt aprioriſche Elemente mitwirken, welche unſere Erfahrung durchgehend beſtimmen. Wollen wir zu den objectiven Dingen ſelbſt gelangen, ſo müſſen wir erſt von unſerer Erfahrung jene aprioriſchen Elemente wieder abſtreifen, und da wird ſich denn zeigen, daſs wir ſo viel abſtreifen müſſen, daſs für die Erkenntniſs der Dinge an ſich nichts mehr übrig bleibt, kurz, daſs wir mit unſerer Erkenntniſs den Kreis unſerer Subjectivität nicht durchbrechen können.

Dieſe aprioriſchen Elemente laſſen ſich nach Lange, im Gegenſatz zu Kant, der ſie auf deductivem und aprioriſtiſchem Wege finden will, — und damit hat Kant nach Lange's Meinung einen groſsen Fehler begangen, der eine Nachwirkung der metaphyſiſchen Schule war und zugleich die Quelle der nachkantiſchen Irrthümer der Idealiſten wurde,[69] — nur durch Induction feſtſtellen. Auch über ſie, ihre Anzahl u. ſ. w. läſst ſich nur Wahrſcheinliches aufſtellen; Kant dagegen glaubte, in ihrer Anzahl einen ſicheren, unerſchütterlichen Punkt gefunden zu haben. Das war aber ein verhängniſsvoller Irrthum. Auch iſt, im Gegenſatz gegen Kant, nach Lange zwiſchen den aprioriſchen Elementen der Sinne der Anſchauung und der höheren geiſtigen Functionen keine beſtimmte Grenze zu ziehen. Beide ſtammen, wie ſchon Kant vermuthet, aus einer gemeinſchaftlichen Wurzel; durch Experimente der Sinnesphyſiologie iſt bewieſen, daſs ſchon in den anſcheinend ganz unmittelbaren Sinneseindrücken logiſche Schlüſſe und Trugſchlüſſe vorkommen; einen von den Einflüſſen der Sinne ganz freien Verſtand und eine vom Verſtande ganz losgelöſte Sinnlichkeit, wie ſie Kant in Reminiscenz an Plato und Leibnitz aufſtellte, gibt es nicht; aber ein groſses Verdienſt iſt, daſs Kant die Sinnlichkeit zu einer dem Verſtande gleichberechtigten Erkenntniſsquelle erhoben hat. Die aprioriſchen Elemente der ſinnlichen Anſchauung ſind nach Kant Raum und Zeit, wozu Lange noch die Bewegung hinzufügen möchte. Der Raum iſt aber nach Lange nicht etwa ein fertiges Coordinaten-Syſtem in unſerem Kopfe, ſondern er entwickelt ſich erſt allmälig; er iſt eigentlich ein »immanentes Geſetz der Succeſſion unſerer Empfindungen«. So entſteht er allmälig, ſteht aber ſpäter fertig vor unſerem Auge als die Form unſerer Anſchauung. Und weil der Raum nur ein Geſetz für unſer

Empfindungen ist, so hat er, sowie auch alle anderen apriorischen Elemente nur Gültigkeit für die Erfahrung, und dient nur zum Erfahrungsgebrauch. In den Dingen, die gar keine »Dinge« sind, sondern nur »Erscheinungen«, finden wir nur unsere selbstgeschaffenen Gesetze wieder.

Raum, Zeit und wahrscheinlich auch Bewegung sind also Formen, die sich vermöge organischer Bedingungen aus unserem Empfindungsmechanismus nothwendig ergeben, die aus der natürlichen Concurrenz der Empfindungen, die sich aneinander anreihen, nothwendig entstehen. Daher nennt sich diese Ansicht formaler Idealismus, weil sie lehrt, dass vor aller Erfahrung Formen der Erkenntniss in uns angelegt sind, die aber nur durch die Erfahrung fähig sind, uns Erkenntniss zu liefern, während sie jenseits der Erfahrung alle und jede Bedeutung verlieren. Damit ist, weil dadurch zugleich bewiesen ist, dass wir über einen Raum ausser uns gar nichts aussagen können, die uralte Naivetät des Sinnenglaubens, die dem Materialismus zu Grunde liegt, erschüttert. Damit ist der Zweifel, ob Raum und Zeit ausser der Erfahrung bewusster Wesen überhaupt noch etwas zu bedeuten haben, ein für allemal gültig festgestellt. Besteht auch ein Zusammenhang jener Formen in uns mit Formen ausser uns, so braucht dieser Zusammenhang doch keine Uebereinstimmung zu sein; denn der Uebertritt von Wirkungen eines Dinges an sich in das Medium unseres Seins muss jedenfalls mit bedeutenden Umgestaltungen verbunden sein.

Ebenso verhält es sich nun auch mit Kraft und Stoff; auch sie sind erkenntniss-theoretische Probleme und es ergibt sich, dass wir vermöge der Einrichtung unseres Gemüthes gezwungen sind, auf eine uns völlig unbekannte Affection hin die Materie als daseiend zu supponiren; sie sind also eine nothwendige Reaction auf Wirkungen unbekannter Dinge an sich, auf »äussere Affectionen«, wie wir uns zum Nothbehelf ausdrücken müssen. Mag auch der Fortschritt der Wissenschaften den Stoff immer mehr in Kräfte auflösen, die sinnliche Anschauung macht als ein unentbehrliches Bedürfniss für unsere Orientirung in den Erscheinungen immer ihre Rechte geltend, und so bleibt für uns doch immer noch als Träger der Kräfte ein unbekanntes, unauflösbares Etwas übrig, das im Raume ausgedehnt ist. Auch das Atom ist eine blosse hypothetische Annahme und sein Begriff, der auf die Unendlichkeit im Kleinen hinführt, bezeichnet eine Schranke unserer Erkenntniss, wie

alle Begriffe, die zuletzt in die Unendlichkeitsvorſtellung übergehen (Raum, Zeit, Bewegung, Cauſalität, Gott etc.). Sie bezeichnen eine Lücke unſerer Erkenntniſs und ſind, wie ich ſie nennen möchte, nur Begriffe der Ignoranz. In der Einrichtung unſeres Verſtandes, insbeſondere in der Kategorie der Subſtantialität, liegt das erkenntniſs-theoretiſche Motiv und Element, das der Vorſtellung der Materie zu Grunde liegt; denn — die nackte Subſtantialität ausgenommen — iſt an dem Kräfteträger nichts Weſentliches mehr, was nicht eben in Kräfte aufgelöſt wäre, und in ihnen ſeinen vollkommenen Ausdruck gefunden hätte. Man kann ſich von dieſer Vorſtellung des ſinnlichen Trägers abſolut nicht los machen, weil ſie aus aprioriſchen Bedingungen, aus einer Combination mehrerer aprioriſcher Elemente in uns entſteht. Man muſs in der Vorſtellung die Greifbarkeit für die letzten Elemente des Sinnlichen feſthalten. Der Stoff bildet aber für die Kräfte ein ganz leeres Subject; er iſt ein hypoſtaſirter Begriff ohne Realität; aber auch Kraft iſt nur ein hypoſtaſirter Summationsbegriff für eine gleichartige Menge von Erſcheinungen, als deren Urſache wir eben die ſogenannte Kraft anſehen. Die erkenntniſs-theoretiſche Analyſe entdeckt in dem Stoff eine Hypoſtaſe der Subſtantialitätskategorie, in der Kraft eine Perſonification der Cauſalitätskategorie. »Keine Kraft ohne Stoff, kein Stoff ohne Kraft«, iſt erkenntniſs-theoretiſch identiſch mit dem Satze: »Kein Prädicat ohne Subject, kein Subject ohne Prädicat.«

Dies waren nun alſo die aprioriſchen Elemente der Sinnlichkeit; die aprioriſchen Elemente des Verſtandes ſind nun diejenigen Stammbegriffe des Verſtandes, in denen dieſer ebenſo nothwendig denkt, als die Anſchauung ſich in den Formen von Raum, Zeit und Bewegung, von Kraft und Stoff bewegen muſs, ohne daſs man dieſen oder jenen eine transſubjective Bedeutung vindiciren könnte. Mit dieſen Kategorieen umſpinnt der Verſtand den ganzen Reichthum der Erſcheinungen; ſie ſind Verknüpfungsarten der Erſcheinungen, die der Verſtand zu beſſerer Orientirung in dieſelben hineinträgt, die aber *a priori* in ſeiner »Organiſation« angelegt ſind. In die »Erfahrung« legen wir ſie ſchon unbewuſst hinein und leſen ſie dann nachher heraus, ohne zu erkennen, daſs wir uns damit nur im Zauberkreis unſerer Subjectivität bewegen. Dieſe Kategorieen liegen alſo unſerer ganzen Erfahrung zu Grunde, ſind aber gänzlich unbrauchbar, um das Gebiet möglicher Erfahrung zu überſchreiten, und auf jene transcendenten Objecte, um deren Er-

kenntnifs die alte und jede Metaphyfik fich dreht, Anwendung zu finden. Die Metaphyfik fragt nach dem Werth und der Bedeutung diefer Begriffe; aber die poetifirende Metaphyfik bringt diefe Begriffe unter einander. felbft wieder in neue Verbindungen und verfertigt fo ein ganz fubjectives Begriffsgewebe, das einer Realität nie entfpricht. Metaphyfik im Kantifchen Sinne aber ift Kritik diefer Begriffe, wodurch fie als blofse Kategorieen demaskirt werden. Indeffen ift nicht die Erfindung und Ableitung der Kategorieentafel felbft Kants dauerndes Verdienft, fondern die Einficht, dafs die Erfahrung des Menfchen ein Product gewiffer Stammbegriffe ift, die eben darin, dafs fie die Erfahrung beftimmen, ihre ganze Bedeutung finden. Aber diefe ftammen nicht aus der Erfahrung, wie Hume meinte; wir find von Haus aus auf fie organifirt, wir find fo eingerichtet, dafs wir auf »objective Affectionen« mit den Kategorieen, mit den Relationen von Subject und Object, Subject und Prädicat, Urfache und Wirkung u. f. w. antworten. Genau genommen, find nicht die Begriffe felbft vor der Erfahrung vorhanden, fondern nur folche Einrichtungen, durch welche die Einwirkungen der Aufsenwelt fofort nach der Regel jener Begriffe geordnet werden. Man könnte den Körper das *Apriori* nennen, wenn nicht der Körper felbft wieder eine *a priori* beftimmte Auffaffungsweife reiner Empfindungsverhältniffe wäre. Die wichtigfte Kategorie ift die der Caufalität; fie wie alle Kategorieen ftammt nicht, wie Mill meint, aus der Erfahrung, fondern beruht auf folchen Einrichtungen, durch welche die »Einwirkungen der Aufsenwelt fofort nach der Regel jener Begriffe verbunden und geordnet werden«; innerhalb der Erfcheinungswelt hat fie unbefchränkte Gültigkeit, jenfeits derfelben ift fie werthlos. »Begreifen« heifst zurückführen auf die Urfachen, und fomit fällt die Caufalität mit dem »Axiom von der abfoluten Begreiflichkeit der Welt« zufammen, d. h. mit der Forderung, für alle Erfcheinungen der Erfahrungswelt nur Urfachen innerhalb derfelben zu fuchen und alfo jeden myftifchen oder teleologifchen Erklärungsverfuch zurückzuweifen. Dies ift die hochwichtige und fo fruchtbare Maxime der exacten Forfchung, die Vorausfetzung, dafs an jedem Punkte des Gefchehens rein natürliche Urfachen, die alfo innerhalb der möglichen Erfahrung liegen, anzunehmen find. Nur eine folche caufale Erklärung ift wiffenfchaftlich und entfpricht der Natur des Erkennens. Teleologie im gewöhnlichen Sinne kennt

die Wiſſenſchaft nicht; denn dieſe reicht nur ſoweit, als d mechaniſch-cauſale Erklärung geht. Die Kategorie der Cau ſalität duldet nichts anderes neben ſich; ſie iſt die Alleinherrſcher in der Wiſſenſchaft und die Teleologie thut nur die Magddienſt eines heuriſtiſchen Principes. Für den exacten Forſcher be ſteht nur Eine Art der Zweckmäſsigkeit, die rein formale, d. h die Angemeſſenheit der Welt für den Verſtand, für das natürliche Begreifen; und dieſe ſchliesſt die materiale Zweckmäſsigkeit für die Naturwiſſenſchaft geradezu unbedingt aus. Durch die Teleologie wird für den Naturforſcher nichts erklärt. Wo der Leitfaden des Geſetzes der Cauſalität bricht, da hört alles Erkennen, alle Wiſſenſchaft auf; daher fallen die »Grenzen des Naturerkennens« wie ſie Du Bois-Reymond abgeſtochen hat, nach Lange mit den Grenzen des Erkennens überhaupt zuſammen.

Nur Eines läſst ſich behaupten, daſs in den fundamentalen Eigenſchaften und Bewegungsformen der ſogenannten Atome, die ja auch anders ſein könnten, eine Art »Weltplan« angelegt und prädeſtinirt ſei, d. h. daſs dieſe ſo von Anfang an poſitiv beſtimmt ſeien, daſs aus ihnen in mechaniſch-geſetzmäſsigem Ablauf die wirkliche, zweckmäſsig geordnete Welt reſultirte. Allein damit iſt nur etwas Factiſches behauptet; eine ſpeculative Weiterbildung der »Idee des Zweckes«, welche man etwa verſuchen will, führt ſchon in Gebiete, die der nun folgenden Betrachtung angehören.

Die dritte Sphäre nun, welche der Erkenntniſstheoretiker auſser der Kritik der Anſchauungsformen und auſser der Kritik der Begriffe zu beurtheilen hat, iſt das Gebiet der Vernunft-Ideen (Freiheit, Verantwortlichkeit, Unſterblichkeit, unendliche Perfectibilität, Einheit des Schönen, Wahren und Guten, zweckmäſsige Ordnung des Kosmos, Gerechtigkeit des Weltlaufs und endlicher Sieg des Guten und Idealen, Gott, Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt durch Gott u. ſ. w.). Auch dieſe, und vollends dieſe haben abſolut keinen objectiven Werth. Sie ſind nur de Ausdruck der in unſerer vernünftigen Organiſation liegenden Einheitsbeſtrebungen. Die Ableitung der wichtigſten derſelbe aus den Schluſsformen bei Kant iſt natürlich nur eine ſeltſam Idioſyncraſie des Letzteren, und nicht dieſe iſt das Verdien Kants, wohl aber die Beurtheilung der Rolle, die ſie in unſer Erkenntniſs ſpielen. Auf die poſitiven Wiſſenſchaften dürfen ſ durchaus keinen Einfluſs haben, aber dem Dogma der abſolut

Objectivität der Sinnenwelt gegenüber behaupten sie ihre ihnen eigenthümliche Stellung nichtsdestoweniger. Sie haben nur dann Werth, wenn sie Verzicht leisten auf Geltung im Gebiet des auf die Aussenwelt gerichteten Erkennens. Wir dürfen ihnen keine objective Existenz zuschreiben, sonst stürzen wir uns in das uferlose Meer metaphysischer Irrthümer; aber wir müssen die unabweisbare Forderung unserer Vernunft erfüllen, sie als unsere Ideen in Ehren zu halten. Was die Ideen, zu denen auch alle Allgemeinbegriffe und alle sog. Ideale zu rechnen sind, dem Materialismus gegenüber berechtigt, ist gerade nicht ihr Anspruch auf Wahrheit, sondern im Gegentheil ihr Verzicht auf jede theoretische Geltung und auf jede wissenschaftliche Bedeutung; aber nichtsdestoweniger bleiben sie doch ein höchst werthvolles Besitzthum unseres Geistes, wenn wir uns auch von dem täuschenden Schein, in ihnen Erkenntnisse zu finden, befreit haben. Wir können die Ideen als reine Hirngespinnste psychologisch begreifen; als geistigen Werth können wir sie nur an ähnlichen Werthen messen. Sie sind also die Regulative unserer Innenwelt, sind in unserer Naturanlage begründet, und sind, psychologisch und erkenntnifs-theoretisch betrachtet, nur Hirngespinnste; allein vom Standpunkte des Ideals aus, der im nächsten Abschnitt zu zeichnen ist, erhalten sie allein wahren Werth, und dann sinkt vor ihrer ethischen Gröfse alles Andere in Nichts zusammen. Psychologisch betrachtet sind sie Erzeugnisse unseres harmonisirenden, idealisirenden Phantasie-Triebes; sie stammen nicht aus einem besonderen »Vermögen«, wie noch Kant annimmt, sondern sie liegen in der geraden Linie jenes synthetischen Factors und seiner Entwicklung von den niedersten Sinneswahrnehmungen bis zu den höchsten Sphären rein geistigen Denkens.

Der Schlufsstein dieser Erkenntnifstheorie ist bekanntlich das »Ding an sich«, das auf Grund des Causalgesetzes als das unbekannte, afficirende Etwas gefafst wird; allein es ist ein Mifsverständnifs zu glauben, dafs der wahre Geist des Kriticismus seine Existenz behaupte; es ist ein blofser Grenzbegriff, ein völlig problematisches Etwas; und der ganze Gegensatz von Ding an sich und Erscheinung ist selbst wieder — so möchte ich mich ausdrücken — nur eine erkenntnifs-theoretische Kategorie. Der Philosoph nennt das Erscheinung, was der gewöhnliche Mensch Dinge nennt; aber der kritische Philosoph ist weit entfernt,

an ihre Stelle nun andere »Dinge« zu fetzen, d. h. der ganze Unterfchied ift eben auch nur ein Gegenfatz, den der menfchliche Geift auf Grund feiner Einrichtung aufftellt. Ob diefer Unterfchied aufserhalb der Erfahrung eine Bedeutung habe, wiffen wir nicht, aber innerhalb der Erfahrung ift er nothwendig. Von diefem Gefichtspunct aus kann man dem »Ding an fich« nichts anhaben; denn der Caufalbegriff wird ja hier nicht, (wie man Kant theilweife mit Recht vorwarf, der eine Exiftenz des Dinges an fich fpäter annahm), transcendent, fo dafs alfo der Kriticismus feinem eigenen Princip untreu würde. Mit jenem Einwurf ift alfo »der Panzer des kritifchen Syftems nicht zerfchmettert«. Das »Ding an fich« kann uns niemals gegeben fein; es ift zunächft auch eine blofse Vorftellung und fragt man nach feiner »Befchaffenheit«, fo zieht fich der Kriticismus auf feinen Satz zurück, dafs alles Wiffen und Erkennen nur fubjective Bedeutung habe, dafs alfo auch diefer Unterfchied von dem Subject felbft gefchaffen fei. Auch dies ift ein blofser Verftandesgegenfatz und man kann eigentlich nach dem Wefen der Dinge nie fragen, da für uns das Wefen der Dinge immer nur in ihrer Erfcheinung befteht. So wird denn hier das »Ding an fich« zur blofsen Vorftellung und die Welt der Erfcheinung umfafst Alles, was wir »wirklich« nennen können. Es ift alfo — offen geftanden — ein höchft fceptifches und negatives Refultat, das wir da erhalten haben; es ift aber immer gut, fich deffen bewufst zu werden, um nicht den Kriticismus felbft wieder zum Dogmatismus herabfinken zu laffen; denn der echte Kriticismus gibt keine pofitive, definitive Entfcheidung, an die fich der Menfch halten kann; er zerftört nur; den Wiederaufbau überläfst er der Ethik im »Standpunct des Ideals«. Damit aber wird fich der Dogmatiker nicht begnügen wollen, der nicht davon laffen kann, etwas wiffen zu wollen, und fich darum auch einredet, etwas wiffen zu können und fogar beftimmt etwas zu wiffen. Hier aber ift das Refultat, dafs wir mit all unferem Denken uns zuletzt in gewiffe Gegenfätze und Widerfprüche verwickeln, aus denen der Verftand nie fich herauswinden kann. Jede andere Auslegung des Kriticismus ift eine unberechtigte, untergefchobene Infinuirung eines Dogmatismus, die Folge einer natürlichen Schwäche des Menfchen, der jenes negative Refultat nicht rein fefthalten kann, und der die Null eben immer gerne auch zu einer Zahl macht. Der echte Kriticismus ift weit entfernt davon, zu behaupten,

gebe Dinge an sich, theils Geister, theils unbekannte Ursachen, aus ren Zusammenwirken die Welt der Erscheinung in uns entstehe; ıdern er behauptet nur, vermöge unserer Verstandeseinrichtung üssen wir uns das Verhältnifs so denken, nicht aber sagt er, ıfs es so sei. Das kritische System in seiner Reinheit ist underleglich; es verliert seine Unwiderleglichkeit nur, wenn es zum ogmatismus wird; aber als kritisches besitzt es immer neue Wenıngen, um den Verfolgungen und Insinuationen des Dogmatismus ı entgehen. Ebenso ist aber die Interpretation des Kriticismus s eines Illusionismus durch Hartmann unberechtigt. Er möchte en Kriticismus absolut zu einer positiven Entscheidung, zu einem bschlufs und einem Entschlufs drängen. Darum zieht er die onsequenz des Illusionismus, der den Wahnsinn »des eine Welt heinenden Nichts« involvire. Allein auch »Sein« und »Nichts« nd subjective Gegensätze und ohne transcendente Bedeutung. So nge sich der Kriticist nicht von dem Boden des echten Kritiismus verdrängen läfst, so lange er den wahren Geist des Kritiismus sich bewahrt, ist er unwiderleglich; dagegen rächt sich jede ositive Behauptung, jeder Versuch, das kritische Resultat zu einem ositiven Rechnungsansatz zu misbrauchen. Will man das unfruchtaren Scepticismus und eine Selbstverleugnung oder Selbstzersetzung ler Speculation heifsen, so vergifst man, dafs das Geständnifs ıichts zu wissen — eben auch Philosophie ist.

Damit sinkt denn nun natürlich auch die erträumte »Identität les Denkens und Seins«, welche die Nachkantianer und alle Dognatiker bis auf Hartmann und Dühring zum Princip erheben, nögen sie Idealisten oder Realisten sein, als ein »verhängnifsvoller rrthum« in Nichts zusammen; der Sündenfall der nachkantischen Philosophie beruht auf der Verkennung des wahren Verhältnisses von Denken und Sein, wie es Kant aufgestellt hat. Die Einheit des Denkens und Seins ist eine insbesondere von Hegel begangene, fabelhafte *petitio principii*, in der sich auch der Materialismus bewegt. Diese Lehre hat den springenden Punct der philosophischen Kritik gründlich verdeckt und mit ihren Begriffsgebilden überwuchert. Dieser Aberglaube vergafs, dafs es doch auch noch eine allgemeinere Erkenntnifsweise, als die menschliche geben könnte. Auch nach Kant gibt es eine Einheit von Denken und Sein, aber nur in der Erfahrung, und diese ist eine Verschmelzung; sie gibt weder das reine Denken, noch das reine Sein. Kant allein

ſteht auf dem ſchroffen und vollkommen klaren Standpunct, daſ wir von den Dingen an ſich nur Eins wiſſen, nämlich, daſs wi ſie als eine nothwendige Conſequenz unſeres eigenen Ver ſtandes vorausſetzen müſſen.

Das Reſultat iſt, daſs Lange demnach dem Relativismus und Kriticismus in erkenntniſs-theoretiſcher Hinſicht huldigt und im Allgemeinen ganz auf dem Kant'ſchen Boden ſteht, nur daſs er zu der Kritik der Vernunft die ſchon ſeinerzeit von Göthe geforderte Kritik der Sinne hinzugefügt hat, wie ſie in der neueren Sinnesphyſiologie gegeben iſt. Unſer Denken gibt uns keine Wahrheit, nicht einmal Wahrſcheinlichkeit, nur Widerſprüche, Antinomieen und antithetiſche Probleme, die unlösbar ſind. Wir haben nichts Abſolutes; ja »Wirklichkeit« ſelbſt iſt nur ein Relationsbegriff. Die Einſicht: es gibt keine abſolute Erkenntniſs, iſt der Compaſs, der die Unterſuchung auch der fernſten Gebiete leitet und der vor Verirrungen ſchützt; es iſt die Einſicht, die ſich auch ſo formuliren läſst, daſs unſer Denken, unſer Geiſt auf Gegenſätze geführt werde, die ſein Leben ebenſoſehr bedingen, wie der Gegenſatz von Tag und Nacht das Leben der Erde. Dieſem negativ-kritiſchen Ergebniſs tritt aber dann der poſitive »Standpunct des Ideals« gegenüber, der über die Erkenntniſstheorie hinausgeht zu den anderen Gebieten des Geiſtes, ohne jedoch jener zu widerſprechen.

Indem ich auf die oben gegebene Vergleichung von Hartmann und Dühring hinweiſe, bemerke ich hier nur noch Folgendes zur Vergleichung aller Drei: ihr Unterſchied läſst ſich am klarſten erkennen an der verſchiedenen Faſſung des Dinges an ſich, die weſentlich mit der im erſten Abſchnitt gegebenen von der »Wirklichkeit« zuſammenfällt. Dühring kennt gar kein Ding an ſich im Gegenſatz zur Erſcheinung; die reale Welt iſt; ſie iſt Erſcheinung und Weſen zugleich. Hartmann hat zweierlei »Dinge an ſich«: 1) in erkenntniſs-theoretiſcher Beziehung die Auſsenwelt, 2) in metaphyſiſcher Beziehung das »transcendente Unbewuſste«. Für Lange gibt es nur Ein »Ding an ſich«, diejenige Urſache der Affection, die wir vermöge unſerer Verſtandeseinrichtung ſupponiren müſſen, und dieſes Ding an ſich liegt wohl der Auſsen- und Innenwelt zugleich zu Grunde; allein Ding an ſich und Erſcheinung ſind zuletzt vom conſequent kritiſchen Standpunkt aus auch nur Relationsbegriffe. Keineswegs aber das

man (nach Lange) mit Hartmann Ding an ſich und Erſcheinung ſo trennen, als ob das erſtere für ſich wiſſenſchaftlich erkennbar wäre, und ebenſowenig darf man mit Dühring das Ding für mich und das Ding an ſich identificiren vermittelſt der Annahme einer teleologiſchen Vernünftigkeit der Welt, ſo daſs uns in der Empfindung ſich das Seiende unmittelbar offenbare. Für die Naturwiſſenſchaft und das gewöhnliche Bewuſstſein — ich möchte ſagen, für unſer Alltagsleben — allerdings fällt nach Lange Ding an ſich und Erſcheinung zuſammen; und hierin berührt er ſich mit Dühring, wie ja jeder kritiſche Idealiſt den »Schein des Materialismus« auf ſich nehmen muſs; allein »nur ein blödes Auge kann die tiefe Kluft, die beide trennt, überſehen«. Denn, ſowie wir uns auf den Boden des kritiſchen Verſtandes ſtellen und von hier aus die Erſcheinungen muſtern, ſo erhebt ſich jener Unterſchied, indem wir finden, daſs alle Eigenſchaften der materiellen Dinge in das Subject verſchwinden und vom Objecte nur die unbekannte Affectionsurſache ſtehen bleibt; und dieſer Reſt iſt nicht etwa die Materie, die farb- und klangloſe Welt der mechaniſchbewegten Atome, ſondern er iſt für uns geradezu gleich Null. Der Unterſchied beſteht alſo äuſserlich darin, daſs der Kriticismus das »Erſcheinung« nennt, was der Materialismus »Ding« nennt; vom Idealismus im Sinne Hartmanns unterſcheidet ſich der Kriticismus im Sinne Lange's darin, daſs dieſer das »Ding an ſich« einen Grenzbegriff und dennoch in jeder Hinſicht etwas Unbekanntes nennt, während jener es für real und für erkennbar hält. Dühring macht willkürlich beim Stoff, beim Aeuſseren Halt, wie aller Materialismus; er ſieht im Stoff ein Reales, ja das allein Reale, obwohl doch die philoſophiſche Kritik nachweiſt, daſs Stoff nur ein Relationsbegriff iſt, ein Product aus unſerer »Organiſation« und einem »Etwas«, die beide und letztlich unbekannt ſind, aus Componenten, die uns unzugänglich bleiben. Hartmann andererſeits macht willkürlich Halt beim Ich, beim Inneren, indem er zwar Stoff, Raum, Zeit etc. für Schein erklärt (denn das ſind ſie für ihn thatſächlich), aber doch Wollungen und Vorſtellungen für real hinnimmt, obwohl doch auch dieſe complicirte Producte elementarer Empfindungen ſind, zeitlich verlaufen und ſich an der für Schein erklärten Auſsenwelt entwickeln. Dühring will das Geiſtige, das Höhere von dem Materiellen und Niederen, Hartmann das letztere vom erſteren ableiten. Dieſer hypoſtaſirt die ſubjective Innenwelt zu einem Un-

bewufsten, Jener erklärt den Stoff, alfo eine blofse Empfindung
erfcheinung, für das allein Seiende. So ftehen fich hier wiederu
wie von jeher, Materialismus und Idealismus fchroff gegenüb
Für jenen ift das Ding an fich als Materie unmittelbar gegebe
diefer glaubt auf daffelbe und feine Befchaffenheit erft fchliefs
zu müffen. Für jenen exiftirt nichts mehr für die Erkenntnifs hint
der Erfcheinungswelt, für diefen dagegen liegt alles, was der wir
lichen Erkenntnifs angehört, gerade jenfeits der Sinneserfcheinun
Der Kriticismus ftimmt mit jenem darin überein, dafs allerdin
für die Erkenntnifs nichts mehr hinter der Erfcheinungswelt b
ftehe, und mit diefem, dafs jedenfalls die Erfcheinungswelt nic
Alles fei, was exiftire.

Man kann fich den Unterfchied der Syfteme auch fehr fch
an der verfchiedenen Faffung der Caufalität klar machen; 1
Dühring gibt es nur Eine Kette, die der Naturthatfachen u
Natururfachen; fie ift real und ift das einzig Reale. Auch fi
Lange gibt es nur die Kette der natürlichen Caufalität, die i
fich einen gefchloffenen Ring bildet; aber diefe ganze Kette ift nu
ein Product unferer Vorftellung, fie ift fubjectiv. Sie gilt nur ir
Gebiete der Erfcheinungswelt, hat aber auch hier nach dem Gefet
der Erhaltung der Kraft[70]) weder eine Lücke, noch duldet fi
ein fremdes heterogenes Glied. Was Caufalität an fich fei, wir
in fuspenfo gelaffen, wir können es nicht wiffen. Aber alle unfe
Bewufstfein kreuzenden Erfcheinungen fallen unter jenes Gefetz de
Caufalität, weil wir fie nur fo begreifen können; da überhaupt »be
greifen« nur ein »Einreihen in unfere fubjectiven Kategorieen
bedeutet. Für Hartmann aber gibt es zwei Ketten der Cauf
lität, die der realen Aufsenwelt (oder »des objectiven Scheins
uud die der eigentlich-transcendenten Seinswelt. Die letztere ab
durchbricht ftrecken- und zeitweife die erftere, die mit der Natu
caufalität zufammenfallen foll. Die transcendente Reihe ift d
myftifche Kette der Wollungen des Unbewufsten, die die natü
liche Kette durchbricht. Dadurch wird aber alle Naturcaufalit
illuforifch und der Spiritismus eingeführt. Hätte Hartmann w
nigftens gefagt, die natürlich-mechanifche Caufalität fei ein nur u
fo erfcheinendes Abbild der Wollungen und Handlungen des U
bewufsten. Allein diefen naheliegenden Gedanken fchnitt er fi
ab durch jenen monftrofen Begriff des »objectiven Scheins«, in d
fein moniftifches Weltwefen natürlich leicht eingreifen kann. 1

Auflöfung aller Caufalität aber andrerfeits in Willensacte hat nur als Bild Werth; nimmt man fie für wahr und voll, fo mufs man allerdings jene fpiritiftifchen Confequenzen daraus ziehen, die Hartmann unter dem Beifall einer unverftändigen Menge zog. Schon die Concentrirung aller Willensacte in ein moniftifch gedachtes Wefen, ftatt etwa in viele monadiftifch gedachte Wefen legt es nahe, jenem Unbewufsten die Möglichkeit eines Eingreifens in die Naturcaufalität zuzufchreiben, wie wir dies im nächften Abfchnitt finden werden. Dafs es fomit am Beften ift, fich mit Lange an Kant anzufchliefsen, liegt um fo mehr auf der Hand, als die Confequenz Hartmanns und Dührings, die in dem folgenden Abfchnitt noch zur Sprache kommt, die Caufalität habe einmal angefangen, eine logifche Monftrofität ift. Hier fcheiden fich die drei Syfteme haarfcharf von einander; für Lange exiftirt kein Anfang der Caufalität, fie ift unendlich und alle Unendlichkeit führt darauf, Grenzen unferes Erkennens und fubjective Kategorieen zu conftatiren. Ein ähnliches, fcharfes Unterfcheidungsmittel des erkenntnifstheoretifchen Standpunktes unferer drei Denker ift der Begriff der Finalität; ich bemerke nur, dafs Hartmann eine Menge Zwecke und Zweckchen ftatuirt, die alle das Gefetz der Erhaltung der Kraft durchbrechen; Dühring ftimmt mehr mit Lange überein, für den die Naturwiffenfchaft keine Zwecke kennt. Indeffen huldigt Dühring doch einem teleologifchen Panlogismus im Sinne Hegels, indem er annimmt, dafs die kosmifche Logik durch die Naturgefetze realifirt werde, ohne jedoch den Zweckbegriff fo zu profaniren, wie Hartmann, während Lange jede derartige pofitive Behauptung über den teleologifchen Zufammenhang der Welt aus dem Gebiet der Wiffenfchaft in das der Dichtung verweift und der Wiffenfchaft nur die »*caufae efficientes*« zuweift, während er es der Phantafie überläfst, fich mit den »*caufae finales*« zu erluftigen. Zu bemerken ift noch, dafs Hartmanns Teleologie der Naturwiffenfchaft ins Geficht fchlägt und fo fchon aus diefem Grunde fich als das Product mythologifcher Phantafie erweift,[71]) welche durch ihren Anfpruch auf Wahrheit das exacte Wiffen vergiftet, ohne doch irgend etwas zur Löfung der Probleme beizutragen; denn der Myftiker fchleicht fich, wie Göthe einmal treffend bemerkt, an den Problemen vorbei. Doch damit greifen wir fchon in die Metaphyfik über, die den Gegenftand des dritten Abfchnittes bildet. Indeffen wollen wir zum Schluffe noch einmal auf

einen recht charakteristischen Unterschied aufmerksam machen: die beiden Dogmatiker verwerfen natürlich die Metamathematik, welche ihren Glauben an die Gewissheit unserer Erkenntniss erschüttern könnte; Lange dagegen acceptirt diese Idee als eine willkommene Stütze seines Kriticismus, der, richtig aufgefasst, in der neueren Zeit diejenige Stellung einnimmt, die im Alterthum dem absoluten Scepticismus zukam. Der kritische Scepticismus ist das eigentliche Resultat der Kantischen Erkenntnisstheorie; und Lange, wenn er es auch nicht recht Wort haben will, hebt den Widerspruch auf den Thron, d. h. er weist nach, dass alle unsere Erkenntnisse zuletzt in Widersprüche auslaufen. Damit werden aber keineswegs die Dogmatiker legitimirt, alle möglichen widerspruchsvollen Systeme aufzustellen, die weder mit sich selbst noch mit den Thatsachen übereinstimmen, sondern dadurch wird als die Aufgabe der kritischen Philosophie erkannt, an die Stelle dieser künstlichen, willkürlich gemachten Widersprüche die natürlichen, fundamentalen und nothwendigen Widersprüche zu setzen, d. h. diejenigen, die sich unmittelbar aus der Natur unseres Erkenntnissvermögens ergeben.

Innerhalb der Grenzen der Erfahrung kann sich das Denken mit hinreichender Sicherheit bewegen; wir können mit unserer Logik eben noch knapp im Erfahrungsgebiete auskommen; dieses Verkehrsmittel unseres Geistes aber wird jenseits der Grenzen unserer Erfahrung als entwerthete Münze, als ungültig zurückgewiesen, wie andererseits der Versuch, Phantasieen unter dem Deckmantel der Wahrheit als Contrebande in das Gebiet der reinen Wissenschaft einzuschmuggeln, an der Wachsamkeit derjenigen scheitert, welche die Reinheit dieses Gebietes aufrecht erhalten wollen. —

Dritter Abſchnitt.

Das metaphysische Lehrgebäude.

Wir gelangen nun zur Metaphyſik, zu der Lehre vom Weſen der Welt im Ganzen, vom allgemeinſten Zuſammenhang der Dinge und von den letzten, nicht weiter reducirbaren Elementen des Seienden, alſo in das Allerheiligſte der Philoſophie, zu dem die Erkenntniſstheorie nur den Vorhof bildet; man kann auch mit einem anderen Bilde ſagen, daſs die Erkenntniſstheorie die Grundlegung oder Fundamentirung des dogmatiſchen Lehrgebäudes darſtellt, und die Erkenntniſstheorie iſt, wie die Grundlegung eines Gebäudes überhaupt, zwar das — langwierigſte, aber das wichtigſte. In ihr liegen Vorzüge und Mängel eines Syſtems ſchon angelegt, daher iſt ſie für den Fachmann das bei Weitem Wichtigſte; das gröſsere Publicum hält ſich immer mehr an die eigentliche Metaphyſik. Indeſſen bietet auch ſchon die Erkenntniſstheorie metaphyſiſche Reſultate und Bauſteine zum metaphyſiſchen Lehrgebäude, insbeſondere in den dogmatiſchen Syſtemen, in denen ſie nicht ſelten ganz von der Metaphyſik abſorbirt wird, ja bei denen ſie, was freilich ein ganz verkehrtes Verhältniſs iſt, eine von der variabeln Metaphyſik abhängige Function iſt. Wie mehrfach bemerkt, vertreten die beiden Dogmatiker auch hier diametrale, polare Standpuncte, während Lange einen höheren, vermittelnden einnimmt. Philoſophie als Wiſſenſchaft kann die Probleme nur immer exacter formuliren, aber ſie nie definitiv löſen. Denn jede wiſſenſchaftliche Löſung irgend eines Problemes aus dem beliebigſten Gebiete führt doch immer neue Fragen herbei, ſo daſs im Verlaufe der wachſenden Wiſſenſchaft die Fragen und Pro-

bleme in einer geometrischen Progression zunehmen, d
Lösungen dagegen nur in einer arithmetischen.[72]) So ist
vor Allem in der Metaphysik, deren wissenschaftliche Aufgal
daher immer darin bestehen wird, als negative Kritik den menscl
lichen Irrthum und den täuschenden Schein immer weiter zurücl
zuschieben, während sie für immer auf positive Wahrheiten ve
zichten zu müssen scheint.

»Am Anfang war die absolute Substanz«, so können wir d
Darstellung des Hartmann'schen Systemes beginnen, zu dem wi
uns, unserer bisherigen Anordnung folgend, zunächst wenden. Wi
müssen uns hier an Hartmanns Erkenntnisstheorie erinnern, um seine
Definition der Metaphysik zu verstehen. Diese ist die »Wissenschaft
von den letzten Principien« und hat die Aufgabe, »dasjenige Wesen
nach seinen Attributen und seiner Offenbarungsweise zu erkennen,
das der objectiven Erscheinung (den natürlichen Dingen) zu
Grunde liegt«. Also ist sie eine übernatürliche Erklärung des Natürlichen, ein philosophischer Supranaturalismus vom reinsten Wasser.
— Die Substanz ist das ewig, ursprünglich Subsistirende, der absolute Geist. Aus ihr erst wird die Existenz, die existirende Welt
herausgesetzt. Sie ist das nicht weiter erklärbare Ur-Etwas; sie ist
keineswegs identisch mit der seienden Welt, sondern sie enthält
nur die Elemente, die Principien, aus denen diese geschaffen ist
In ihr ruhen, um mich eines Göthe'schen Ausdruckes zu bedienen
die »Mütter des Seins«, aus deren Schoofs die reale Welt geborer
ward. —

Diese Substanz hat zwei Attribute, die, obwohl sie selbst nich
auf einander reducirbar sind, doch Beide Bestimmungen jener
Substanz sind; es sind dies: Wille und Vorstellung. Der Will
und die Vorstellung, drückt sich Hartmann aus, sind *toto gener*
verschieden, aber das Wollende und das Vorstellende sind ab
solut identisch. Diese Substanz ist das »Unbewufste«, da
»Ueberseiende, das alles Seiende ist«! Ihre Attribute sollen zwa
nur unselbständige Bestimmungen an ihr sein, werden aber weiterhi
von Hartmann hypostasirt und substantificirt, wie denn übe
haupt die mangelhafte und widerspruchsvolle Darlegung des Ve
hältnisses der Substanz zu ihren Attributen ein sehr schwacher Pun
im Hartmann'schen Systeme ist. Mit dem Weiteren können wir un
ziemlich kurz fassen, da Hartmanns Metaphysik heute etwas allge
mein Bekanntes ist. Hartmann geht am Leitfaden der Mytholog

weiter. Es fragt ſich, wie kommt die ſchlummernde, ewige Subſtanz dazu, aufzuwachen, aufzuquellen und die Welt aus ſich herauszuſetzen und zu gebären? Zu dieſem Zweck erhebt Hartmann jene »Attribute der Subſtanz« zu Nebenſubſtanzen und die Dreieinigkeit iſt glücklich hergeſtellt. Wir ſollen uns dieſe drei Subſtanzen als Eine denken. Was iſt aber dieſe dreieinige Urſubſtanz, in die Alles ſchon hineingeſchoben wird, was nachher als erklärt dargeſtellt wird? Sie iſt nichts als eine vergröſserte Ausgabe des *homo ſapiens*, ſie iſt der rieſenhafte Schatten des Menſchen, ſie iſt das metaphyſiſche Brockengeſpenſt, das nur eine phantasmagoriſche Verdoppelung des Menſchen auf der Nebelwand der Unwiſſenheit iſt, — kurz, ſie iſt das *Alter Ego* des — Menſchen! Und ſehen wir die Natur, die Eigenſchaften, die Handlungsweiſe des Unbewuſsten an — ſo ſchauen wir uns ſelbſt, wie in einem jener ungeheuerlich vergröſsernden Hohlſpiegel; es handelt, denkt, bewegt ſich, wie wir — *tout comme chez nous!* Und ſo iſt denn auch hier der uralte Fehler aller idealiſtiſchen Syſteme begangen, welche die Welt verdoppeln; ſie reinigen die empiriſche Wirklichkeit von den ihnen zufällig, unweſentlich ſcheinenden Zuthaten, bald der materiellen Ausdehnung, bald dem Raum und der Zeit, bald dem Bewuſstſein, bald der Vielheit u. ſ. w., und dieſes idealiſirte Bild ſtellen ſie hinter und neben die empiriſche Welt; ſie verfahren alſo genau ſo wie der Künſtler, und gerade umgekehrt wie der Naturforſcher. — Wille und Idee werden zu einem Paar gemacht; aus dem Neutrum des »Unbewuſsten« entſteht ein Maſculinum und ein Femininum, ein »Männlein und ein Weiblein«, das metaphyſiſche Urpaar, das dem mythologiſchen Menſchenpaar Adam und Eva auf's Haar ähnlich ſieht. Nur dieſe Dualität ermöglicht nämlich die Schöpfung der Welt, die nun ſogleich vor ſich geht, nachdem die nothwendige Mehrheit der Kräfte gewonnen iſt; denn alles Werden iſt ein Spiel antagoniſtiſcher Kräfte. Der Wille iſt das »Sein-können de«; dieſe Möglichkeit »zu wollen«, benutzt er eines ſchönen Morgens, er »will«; er packt die Idee, die ihm nahe liegt, das »reine Sein«; und aus beiden entſteht das: Sein! Der Wille gibt der in der Idee keimartig ſchlummernden, aber nur als Vorſtellung vorhandenen Welt die Realität; von dem Vater, dem Willen, hat die Welt ihr »Daſs«; aber von der Mutter, der Idee, ihren Inhalt, ihr »Was«. Nicht der *Logos* hat die Welt geſchaffen, ſondern der alogiſche,

einfältige, dumme Wille hat den — dummen Streich, den *faux pas* gemacht, die Welt zu schaffen! Sie ist da!

Also der Wille wollte und siehe da — die Welt entsteht. Wille und Idee, die keine Substanzen sein sollen (was Hartmann in demselben Momente ganz treuherzig versichert, in dem er sie zu solchen erhebt), werden in der Hartmann'schen Schöpfungsgeschichte als zwei getrennte Wesen behandelt, dagegen in der Principienlehre werden sie zu attributären Momenten am Absoluten verwandelt, um den erwünschten Monismus herzustellen. Es ist also eine rein grundlose Veränderung, die das friedliche Nebeneinandersein der Weltprincipien stört. Der Wille — will. Er versetzt sich durch sein Auftauchen aus dem dunkeln Urgrund und Abgrund, aus der »lauteren Potenz« in das »leere Wollen«, in einen Zustand der Unseligkeit, reisst nun, um diese qualvolle Leerheit mit etwas auszufüllen, die ihm zunächst liegende Idee hinein in den Strudel des Seins, in das Elend des Processes; die Idee aber gibt sich dem Willen hin, »opfert gleichsam ihre jungfräuliche Unschuld«, um dadurch (und darin liegt ein ganz ur-teleologischer Gedanke) dem Willen eine endliche Erlösung zu ermöglichen, die er durch sich selbst allein nicht finden kann. Aus der Umarmung der beiden überseienden Principien entsteht also die Welt; dieses metaphysische Elternpaar gab unserer Welt das Leben. Und die ganze Schöpfung ist die Folge eines vorwitzigen Knabenstreiches, des ungestümen Dranges eines dunkeln Principes, das mir nichts, dir nichts aus seinem Abgrund auftaucht, aus seiner Unter-Welt, um sich mit der Idee, dieser Ueber-Welt, zu verbinden, und mit ihr die Welt zu zeugen.

Hartmann gesteht nun zwar in lichteren Augenblicken zu (genau wie Plato, der seine Lehren μῦθοι nennt, obgleich sie ihm sicherlich mehr waren), das sei alles nur bildlich und problematisch gemeint; allein dieser metaphysische Roman, der für die philosophischen Kinder unserer Zeit ein erwünschtes Ammenmärchen gewesen ist, der eine synkretistische Verquickung Schelling-, Hegel- und Schopenhauer'scher Elemente ist, die an die blühendsten Systeme der spätgriechischen Neuplatoniker und der Gnostiker erinnert, ist doch die theoretische Grundlage seines ganzen Pessimismus.

Der Wille also ergreift die Initiative zum Sein; Idee und Wille verhelfen und ergänzen sich gegenseitig zum Sein. Eine sehr wichtige Consequenz dieser Lehre ist nun, dass jener Uebertritt des

ollens aus dem potentiellen Zuftand in den actuellen, keiswegs als ein ewiger zu denken ift, fondern als ein einmaliger, r auch nicht hätte gefchehen können; dies ift erftens logifch thwendig; der reale Procefs des Werdens kann rückwärts kein viger fein, weil dann in jedem Momente eine vollendete Unendchkeit ftattfände, was eine *contradictio in adjecto* fei. Die Reatät des Proceffes fchliefst die Endlichkeit des Proceffes nach ickwärts ein;[73]) dies ift aber auch teleologifch nothwendig, da onft diefer Ueber- und Fehltritt des metaphyfifchen Gefchwifteraares nicht wieder einft rückgängig gemacht werden könnte; fo cheint doch eine Art Fatum über der ganzen Weltentwicklung u herrfchen, wie über den einzelnen griechifchen Göttern das Gechick, die *μοῖρα*, über den germanifchen der »Allvater« waltet.

Durch diefen Schöpfungsact ift nun eine doppelte Unluft gechaffen, einmal die innerweltliche; und fodann die aufserweltiche; Hartmann lehrt nemlich auch, was gewöhnlich ganz berfehen wird, die Exiftenz eines aufserweltlichen, bewufsten Vefens, das rein nur in Unluft befteht; denn der Wille ift potenell unendlich, die in der Idee angelegte Welt aber ift endlich; er Ueberfchufs des Willens über diefe endliche Welt ift diefes onderbare Wefen. Diefes Wefen ift ein Mittelding zwifchen einem iott und einem Tantalus; der Grund, warum Hartmann es ftatuirt, vird fich fpäter herausftellen. Ebenfo wird über das vorausfichtiche Zurücktauchen des Willens und die dadurch bewirkte Aufebung des aufser- und innerweltlichen Elendes, die metaphyfifche *eftitutio in integrum*, unten die Rede fein.

Vermittelft jener beiden Urprincipien, Wille und Idee, gefchieht un die Ausgeftaltung der creatürlichen Welt. Die Idee, die Hartnann mit den Platonifchen Ideen zufammenftellt, nennt er auch das ogifche; in ihr fchlummern alle Ideen und Zwecke in latentem uftand und diefen wird erft durch den Willen Realität verliehen; aufalität ift realifirte Logik.« Das Logifche ift die abfolute weckidee und befteht in lauter concreten Intuitionen des Unbeuufsten. Jene beiden Urprincipien glaubt Hartmann auch bei Plato, und in dem gegenfätzlichen Verhältnifs von Hegel und Schopenhauer zu finden, ja diefer Gegenfatz wird als ein durch die ganze Gefchichte der Philofophie fich hindurchziehender und bei Hartmann dauernd verföhnter dargeftellt; er will fie zum Monismus vereinigen, ohne dafs ihm jedoch die logifche Ausführung

dieſer Tendenz auch wirklich gelungen wäre.[74]) Jene beiden Principien ſind die letzten Radicale alles Seins, auf deren verſchiedene Combinationen Alles zu reduciren iſt. Hartmann behauptet nun zwar, dieſe beiden Principien im Unbewuſsten vereinigt zu haben; indeſſen ſind ſie thatſächlich dualiſtiſch gefaſst und ſtehen ſich antagoniſtiſch faſt wie zwei beſondere Perſonen gegenüber. Nur ſo iſt es Hartmann ermöglicht, den Uebergang aus der ewigen Ruhe des Unbewuſsten in die Unruhe des Weltproceſſes, und alſo aus dem All-Einen in die Vielheit der Erſcheinungen zu machen und die Emanation zu begründen. Jenes Unbewuſste nennt Hartmann das »Einzige, wahre Individuum«, »das Individuum κατ' ἐξοχήν, das Einzelweſen, das alles Seiende iſt« (nach Schelling); allein nach dem Geſagten iſt mindeſtens eine »*divitualitas*« um mich eines ſcholaſtiſchen Ausdruckes zu bedienen, in ihm anzuerkennen. Andererſeits ſucht nun Hartmann den Monismus, wie gegenüber der Mehrheit der Weltprincipien, ſo auch gegenüber der Vielheit der Erſcheinungen, zu behaupten, und die Vielheit der Iche, oder wie ſich Hartmann gut ausdrückt, die Thatſache, »daſs Peter und Paul ein abgeſchloſſenes Subject bilden«, eine pſychologiſche Thatſache, die einen Haupteinwand gegen den Monismus darbietet, aus ſeinen Vorausſetzungen zu erklären. Der Eine raum- und zeitloſe Träger aller räumlichen und zeitlichen Erſcheinungen und das Eine unbewuſste Subject aller Bewuſstſeine iſt das Unbewuſste; Niemand, ſagt Hartmann, um dies zu begründen, kennt doch das unbewuſste Subject ſeines eigenen Bewuſstſeins und man hat abſolut keinen Grund zu der Behauptung, daſs die unbekannte Urſache des eigenen Bewuſstſeins eine andere ſei, als die des Nächſten, welcher ſein An-ſich ebenſowenig kennt; wenn nur nicht die ſich daran anſchlieſsende Behauptung, das Unbewuſste ſelbſt ſei nicht vielheitlich und ausgedehnt, wohl aber ſeine Thätigkeit, die ſich räumlich und zeitlich ausdehnen ſoll, — eine Trennung der Subſtanz von ihrer Thätigkeit, welche ſchon in dem Gottesbegriff von Leibnitz ſich findet — etwas Unbegreifliches involvirte! — Alſo das Unbewuſste iſt das einzige wahrhafte Individuum; die Vielheit der Iche, die Vielheit der Atome iſt nur objectiver Schein; jenes aber iſt die individuell zu denkende, unbewuſste Weltſeele. Das Ur-Subject trägt Alles; es iſt Eine Subſtanz und zerſplittert ſich nicht etwa in viele Subſtanzen; ſein Weſen manifeſtirt ſich nur in einer Vielheit von Functionen; eine Diſtinction, durch die der logiſche Ein-

ınd gegen den Monismus abgewiesen werden soll. Damit ist der .onismus erreicht, dem alle genialen Philosophen zustrebten. Im nbewufsten gibt es keine Wesensvielheit; die Welt und die inzelnen Iche sind nur Summen von Thätigkeiten und Willensacten Eines und desselben Wesens. Wenn man, meint Hartmann, das Gebiet des Unbewufsten von dem des Bewufstseins sorgfältig unterscheide, so zerfliefsen die Widersprüche, in die das natürliche Bewufstsein bei seinem Streben nach monistischer Anschauung sich verfängt. Die Unterscheidung von Ich und Nicht-Ich ist also für Hartmann etwa eine Bewufstseinstäuschung im weiteren Sinne. »Wie der Regenbogen wechselt und die Sonne bleibt, so wechseln die einzelnen Bewufstseine, aber das ewig Unbewufste, das sich in jedem einzelnen Hirne bricht, waltet ewig«. Das Bewufstsein ist also nur eine secundäre Erscheinung, eine Folge der Spaltung im Unbewufsten. Dieses Ur-Eine hat selbst kein Bewufstsein; es hat nur hellsehende Intelligenz; es ist unbewufst; und wenn man es je Gott nennen will, so ist ihm die Welt immanent. Hier liegen nun auch die Wurzeln des Pessimismus, der im nächsten Abschnitt zur Sprache kommt. Hartmann verschmäht nämlich alle Theodicee, wie die Theisten und Pantheisten; er verlegt den Ursprung des Bösen in jenes göttliche Unbewufste selbst hinein. Die Weltschöpfung ist kein Act der Liebe, sondern des dummen Willens. Aus dem Werth des Daseins und dem hier sich ergeenden Elend schliefst Hartmann auf das Wesen der Welt und atuirt, dafs die ganze Weltentwicklung nur dem Zwecke dient, nen Streich wieder gut zu machen und so die Welt zu erlösen. icht Gott kann die Menschen erlösen, sondern die Menschen ıüssen sich selbst und Gott zugleich erlösen; denn wenn der lensch sich erlöst hat (indem die Idee sich vom Willen emanpirt und ihn motivirt, wieder seinen Streich zurückzunehmen), so at er zugleich auch jenes aufserweltliche Elend aufgehoben. Das Bewufstsein ist nur geschaffen, um dem Elend ein Ende zu ıachen. Diese Grundlagen des Pessimismus erweitern sich im ıächsten Abschnitt zu einem eigenen System desselben.

Kehren wir nun zur Weltentwicklung zurück! Wie entsteht denn nun doch die Individuation? Wie ist sie möglich trotz der Einheit des Urwesens? Sie ist möglich, weil sie nur objectiver Schein ist! Sie ist nur phänomenal, und gehört nur der Aeufserungsweise, nicht dem Wesen des Unbewufsten an. Die Individuen höherer

oder niederer Ordnung ſind gewollte Gedanken des Unbewuſsten. Individuen und Individualcharaktere entſtehen durch die verſchiedenen Combinationen der Thätigkeiten des Unbewuſsten. Individualität iſt nur etwas Secundäres. Raum und Zeit ſind die *media individuationis*. Schon bei den Atomen beginnt die Individuation. Dieſe ſind einfache Willensacte des Unbewuſsten. Die Individuen höherer Ordnung entſtehen aus einer in jedem Moment ſich ändernden Combination von Willensacten des Unbewuſsten; insbeſondere iſt der Individualcharakter nichts Metaphyſiſches, wie bei Schopenhauer, ſondern ein Product phyſiologiſcher Bedingungen.

Gegenüber dem angeſtrebten Monismus entſteht nun aber ein neuer Dualismus, indem dem Unbewuſsten die Materie, ſeine eigene Schöpfung, wie ein Fremdes, ein Anderes gegenüber geſtellt wird; denn das Unbewuſste wirkt auf die Materie ein, und dieſe veranlaſst beſondere Eingriffe und Anſtrengungen des Erſteren. Auch hier läſst ſich der Monismus nicht feſthalten, der durch die Mehrheit der Weltprincipien, Wille und Vorſtellung, durch die Vielheit der Erſcheinungen und Individuen in Raum und Zeit, und endlich durch den Gegenſatz des unbewuſsten Geiſtes und der Materie, alſo dreifach illuſoriſch gemacht wird. Hartmann ſetzt den Pluralismus zu Gunſten des Monismus zur Seite. Iſt aber die Nothwendigkeit des letzteren nicht ein Vorurtheil? Wenn die Vielheit nur ein Schein iſt, wer ſagt uns denn, daſs wir das Recht haben, ihr Correlat, die Einheit, auf das Weltganze anzuwenden? Eine Einheit ohne Vielheit iſt ebenſo unmöglich, als eine Urſache ohne Wirkung. Beide ſind ſubjective Kategorieen, welche auf das reine Sein anzuwenden wir kein Recht haben; es ſind nur Relationsbegriffe die alle ihre Bedeutung verlieren, wenn ſie über die Erfahrung hinaus angewendet werden.

Dieſes moniſtiſch gedachte Unbewuſste hat nun auch eine Menge Eigenſchaften, die zu ſeinem Berufe nothwendig ſind, und die unwillkürlich an das ſiebenfältige Weſen des theiſtiſch gedachten Gottes erinnern. Die bemerkenswertheſten ſind ſeine Unfehlbarkeit, ſein intuitives Denken, ſeine Gedächtniſslosigkeit, ſein Hellſehen und ſeine Allmacht; es greift oft willkürlich in den Gang der Welt ein, ganz wie der theiſtiſch gedachte Gott und vollzieht alſo Wunder. Es iſt ein myſtiſch-ſpiritiſtiſches Weſen. Es iſt auch das unbewuſste Subject aller ſomnambuliſtiſchen und ähn

lichen Erfcheinungen, wie Inftinct, Reflexbewegung, Naturheilkraft, organifches Bilden, Entftehung der finnlichen Wahrnehmung, myftifche Eingebung, äfthetifch-geniale Production u. f. w.; es ift allgegenwärtig und allweife und feine Thätigkeit erinnert an die Providenz und Affiftenz Gottes bei den geringfügigften Kleinigkeiten;[75]) häufig tritt es als *deus ex machina* auf, um den Knoten der Probleme zu zerhauen.

Diefe Principien führt nun Hartmann auch durch alle einzelnen Gebiete durch; überall weift er das Wirken deffelben Unbewufsten nach, dem, als einer Art unperfönlichen Perfon, alles zugefchrieben wird, was fonft keine Erklärung finden kann, oder was die Naturwiffenfchaft fchon lange mechanifch erklärt hat, wobei Hartmann immer einen Irrthum durch einen anderen zu beweifen fucht.

Das wichtigfte Gebiet, in dem nun jene Principien zur Anwendung kommen, ift die Naturphilofophie. In ihr handelt es fich zunächft um den Begriff der Materie. Hartmann löft allen Stoff in Kraft, und diefe wiederum in die beiden Radicale der Welt, in Wille und Vorftellung auf; fo fchliefst fich die materielle Welt mit der geiftigen als wesenseins zufammen. Die Zahl der Atome foll eine endliche fein; eine ganz grundlofe Annahme, die Hartmann mit Dühring theilt, weil das Gegentheil ein Widerfpruch fei; die Atome ftehen zu einander in einem polaren Gegenfatze und theilen fich in Körper- und in Aetheratome, die je eine ganz gleiche Anzahl bilden. Hartmann fucht fo eine Vermittelung zwifchen den entgegengefetzten Theorieen herzuftellen und begründet einen atomiftifchen Dynamismus;[76]) der Stoff ift alfo ein Dynamidenfyftem, ein Syftem von atomiftifchen Kräften in einem gewiffen Gleichgewichtszuftande. Die Kraft der Atome ift unter den Oberbegriff des Willens zu fubfumiren; und damit ift der radicale Unterfchied zwifchen Geift und Körper aufgehoben; die Atome find Willensäufserungen des ewigen ur-einen Willens. Der Stoff »verduftet« fo in lauter Kraft. Stoff ift nur ein »inftinctives Vorurtheil«; Stoff-ift ein unklarer Begriff; Kraft fei dagegen viel klarer als der Stoff. Ob die Atome auch Bewufstfein haben, läfst Hartmann unentfchieden.

Im Anorganifchen wirken auch nach Hartmann nur Atomkräfte; und er geht alfo mit der Naturwiffenfchaft bis zum Beginn des Organifchen; von hier an geht er feinen eigenen Weg und läfst

insbesondere das Gesetz der Erhaltung der Kraft auf der Seite liegen. Eine neue Stufe der Willensäusserungen des Unbewussten tritt beim Organischen ein, das sich aus dem Antagonismus der Atomkräfte nicht erklären läfst. Hartmann führt den Begriff der Lebenskraft *in optima forma* wieder ein.[77]) Eine Monere kann durch blosses Spiel unorganischer Naturkräfte weder entstehen noch bestehen, ohne dass psychische Eingriffe die Art dieses Verhaltens regulirten. Die Entstehung des Organischen wurde nur ermöglicht durch einen speciellen, providentiellen Eingriff des Unbewussten; es ist eine Willensäusserung des Unbewussten in zweiter Potenz. Das Unbewusste kommt *ex coelo*, ἐκ θυρός herein, genau nach dem Recepte aller Mythologieen, »durchseelt den Stoff«, und, indem es besondere, mit Kraftschöpfung aus dem Nichts verbundene Functionen auf die Atomcomplexe richtet, entsteht das Organische und damit auch das Psychische. Das Unbewusste steht also wieder der Materie dualistisch gegenüber, und mit dem Monismus ist es wieder einmal nichts. Organisches und Psychisches lassen sich nach Hartmann nicht aus den Atomen (die aber doch auch schon Wille und Vorstellung sein sollen!) ableiten.

Die Teleologie führt Hartmann bis ins Kleinlichste durch, und sucht das Einzelnste, z. B. die sieben grossen Systeme des menschlichen Organismus, (Blutlauf, Nerven, Fortpflanzung u. s. w.) teleologisch zu deduciren. Vermöge der All-Einheit des Unbewussten herrscht eine gegenseitige finale Zweckbeziehung aller Naturvorgänge; Hartmann durchbricht mit seinem teleologischen Princip unbedenklich das Gesetz der Erhaltung der Kraft. Die zureichende Ursache der organischen, zweckmässigen Vorgänge liegt auf geistigem Gebiet; geistige Vorgänge, die von keiner materiellen Unterlage getragen sind, sollen diese Teleologie vermitteln; ein spiritistisch gedachtes Uebernatürliches greift in die natürlichen Vorgänge bestimmend ein; während die Geschichte der Wissenschaft und aller sich an sie anschliessenden, echten Philosophie darin bestand, das Uebernatürliche zu eliminiren und das Natürliche in seine Rechte einzusetzen, sanctionirt Hartmann den Supranaturalismus; er zerspaltet dualistisch die Natur in ein System mechanischer Kräfte und in das nach Zwecken handelnde Unbewusste. Nicht blos bei der Entstehung des Organischen, auch bei seiner Weiterentwicklung greift beständig diese übernatürliche Hand ein. Die Seele wird sogar zur »individuellen Vorsehung« erhoben.

.e heterogensten Erscheinungen, die nur das Gemeinsame haben, ıſs ſie noch dunkel ſind, werden auf dieſes unbewuſste Princip :ducirt; man hat das nicht mit Unrecht »Zauberei« genannt. Es t dies ein Supranaturalismus der ſchlimmſten Art, weil er benſoſehr die tieferen und werthvolleren religiöſen Vorſtellungen :ompromittirt und profanirt, als die Naturwiſſenſchaft vergiftet und inficirt.

Hartmann, der auf dieſe Weiſe an Stelle des perſönlichen Gottes der Dogmatik ſein Unbewuſstes ſetzt, erklärt ſich von dieſem Standpunkt aus auch gegen den Theil des Darwinismus,[78]) den man als die Selectionstheorie bezeichnet, während er die Deſcendenztheorie unbedenklich annimmt; während die erſtere für die Umwandlung der Arten mechaniſche, natürliche Urſachen annimmt, muſs bei Hartmann das Unbewuſste wieder eingreifen und helfen, und zu den auxiliären Principien Darwins müſſen hyperphyſiſche Erklärungsgründe hinzutreten; ſo vertheidigt er auch hier den Wunderglauben gegen das exacte Wiſſen. Hartmann benutzt ſehr geſchickt die offenbaren Lücken des Darwinismus, um ſein eigenes Princip geltend zu machen. Seine Polemik gegen Darwin weiſt recht ſcharfſinnig manche dunkle Punkte nach, aber ſeine poſitiven Aufſtellungen gegenüber denſelben ſind werthlos. Das Unbewuſste greift bald regulirend, bald ausgleichend, bald neu bildend in das Werden der organiſchen Welt ein. Das Unbewuſste greift insbeſondere bei dem Auftreten einer neuen Entwicklungsrichtung ein, und »benützt« den »Kampf um's Daſein« und die »zufälligen Abweichungen« zur Erreichung ſeiner Zwecke als Mittel, wobei jedoch Hartmann, um die Allmacht ſeines Unbewuſsten in's hellſte Licht zu ſetzen, bemerkt, wenn das Unbewuſste nur wollte, hätte es ganz gut höhere Organismen unmittelbar ohne Zwiſchenſtufen ſchaffen können! Auch beim Unbewuſsten iſt eben »kein Ding unmöglich«. Jede Entſtehung einer neuen Art aus niederen ſetzt jedenfalls einen neuen Anſatz der Thätigkeit des Unbewuſsten voraus. Beſonders »in der relativ ſo ſtürmiſchen embryonalen Entwicklung« bringt das Unbewuſste ſeine proviſoriſche, eingreifende Macht zur Geltung, was an die religiöſe Anſicht erinnert, daſs Gott über die Kinder ganz beſonders wache. Das »Princip des Zufalls« erkennt Hartmann abſolut nicht an, obwohl daſſelbe in der Entwicklungstheorie Vieles zu erklären im Stande iſt; Alles ſoll ſeinen Zweck, ſeine geiſtige Urſache haben; die Durchführung

dieſer Teleologie erinnert an die ſchlimmſten Zeiten der Phyſi
theologie im vorigen Jahrhundert.

Auch das Verhältniſs von Seele und Leib, alſo die Princi
der Pſychologie, werden in derſelben Weiſe behandelt.
All-eine Unbewuſste iſt gemeinſamer Träger aller Subjecte,[79]
was wir Ich nennen, iſt nur ein Knotenpunkt von Wirkungen
Thätigkeiten des Unbewuſsten; das Ich gehört, wie wir ſah
in das Gebiet des objectiven Scheines. So vertritt hier Hartm
allerdings einerſeits einen Monismus und »Panpſychismus«, a
andrerſeits fällt er doch wieder in den Dualismus von Geiſt
Körper zurück, den er als überwunden proclamirte; denn er unt
ſcheidet ſtreng die Atomkräfte ſammt den mechaniſchen Be
gungen von den dem Unbewuſsten angehörenden pſychiſch
Actionen; »Seele,« ſagt er, »iſt die Summe der auf den betreffen
Organismus gerichteten Thätigkeiten des Einen Unbewuſsten«.
Vorſtellung des »Selbſt« als eines real exiſtirenden Weſens iſt e
Täuſchung; unſer gemeinſames Subject iſt das Unbewuſste;
pſychiſchen Actionen denkt Hartmann ganz abgeſondert von
materiellen Bewegungen; und auch ihm iſt die Materie ſo
»*caput mortuum*« des Geiſtes, indem ſie, wie ſchon bemerkt,
mälig unwillkürlich ſich aus dem Unbewuſsten herausſchiebt u
ſich ihm gegenüber ſtellt. Ein weſentliches und bleibendes V
dienſt Hartmanns iſt, daſs er auf die Bedeutung der unbewuſst
Functionen unſerer Pſyche mit Energie aufmerkſam gemacht h
der Fehler iſt nur, daſs er dieſe dann wieder in dem Urſubj
ſammelt und auf dieſe Weiſe hypoſtaſirt; in jenes Urſubject w
Alles »wie in eine Goſſe« ohne Unterſchied hineingekehrt u
daſſelbe auf dieſe Weiſe zum Gott aufgebläht. Das Verdienſt ſei
Pſychologie liegt jedoch nicht in der Ausführung, nur in
Aufſtellung des genannten Principes. Bei der Ausführung
Hartmann auf die Anfänge einer wiſſenſchaftlichen Pſycholo
keine Rückſicht genommen, die eben darin beſtehen, daſs a
pſychiſchen Vorgänge als bloſse ſubjectloſe Functionen betrach
werden; Hartmann aber betrachtet ſie doch wieder als Function
des abſoluten Subjectes. Insbeſondere macht er auf den Inſtir
aufmerkſam und ſein Verdienſt in dieſer Hinſicht wird eben dadur
geſchmälert, daſs er dieſen, wie auch die anderen unbewuſst
Functionen, wieder einem transcendenten Subjecte zuſchreibt. M
dieſem Princip glaubt er den Materialismus überwunden

›en; allein fein eigener Supranaturalismus leidet an demfelben
ıler, wie der Materialismus, an der unberechtigten Hypoftafirung
d Verdichtung vorübergehender und wechfelnder Functionen.

Der Begriff des Individuums ift nach Hartmann ein relativer,
d ebenfo der Begriff des Ich; das individuelle Ich beruht nur
f der körperlichen Zufammenfetzung des Einzelwefens, jedoch
gt ihm der mehrfach genannte unbewufste Factor zu Grunde.
as eigentliche Subject aller Bewufstfeine ift das All-Eine Unbe-
ufste. Diefes metaphyfifche Subject ift aber nur eine moderne
uflage des »intelligiblen Charakters«, alfo eines fenilen Gedan-
:ns des grofsen Königsberger Weifen, deffen epikritifche Reac-
›nsbemühungen uns fo oft den Ausruf: *what a fall!* auspreffen.
iefes ift nun das Eine, unbewufste Individuum, das in den einzel-
:n, der Erfcheinungswelt angehörigen Organismen zum Bewufst-
:in kommt. Diefes Bewufstfein wird aus dem Unbewufsten auf
ateriellen Reiz hin geboren. Das Bewufstfein beruht auf einer
'echfelwirkung der Materie mit dem Unbewufsten. Hinter dem
npirifchen Individuum fteckt das Unbewufste als myftifcher Hin-
rgrund; die Nerven dienen jenem fpiritiftifch gedachten Wefen
; Medium. Daffelbe zeigt feine Macht befonders in den inftinc-
ven und in den reflectorifchen Acten der Pfyche.[80]) Allein
artmann ftatuirt doch, dafs die unbewufsten pfychifchen Actionen
ıne entfprechenden Kraftverbrauch vor fich gehen follen, ohne
:n Aufwand einer aequivalenten, mechanifchen Arbeit, durch die
doch allein befähigt werden könnten, auch materielle Wirkungen
:rvorzubringen. Somit nimmt Hartmann Materie ohne Geift zwar
:ht an, wohl aber Geift ohne Materie; das ift aber erklärter Spi-
tismus; ja fogar noch kraffer, als diefer; denn die fpiritifchen
xperimentirer nehmen doch noch wenigftens die Nothwendigkeit
ıes materiellen Fluidums oder der medianimifchen Vermittelung an;
ift eben auch hier, wie überall: die grofsen Spiritiften werden
:feiert, die kleinen werden verlacht. Auch feine berüchtigte
:upefactions- und Oppofitionstheorie, wornach das Bewufstfein er-
achen foll an einem Gegenfatz des Willens gegen materielle Einwir-
ungen, beruht auf demfelben Dualismus, den Hartmann überwun-
en zu haben behauptet.[81]) Er denkt gar nicht daran, dafs aufser
lem Materialismus und Dualismus noch eine dritte Anficht möglich
ınd auch fchon da gewefen fei, nämlich die, welche Spinoza und
Kant vertraten und der wir auch bei Lange begegnen werden.

Dies find die hauptfächlichften Confequenzen, die Hartman aus feinen allgemeinen Principien zieht, zu denen noch die Leug nung der individuellen Unfterblichkeit hinzutritt; das Unfterb lichkeitsproblem findet jedoch heutzutage bei weitem nicht meh daffelbe allfeitige Intereffe, noch erregt es fo harte Kämpfe un Controverfen, wie früher; auch bei Lange und Dühring tritt e vollftändig in den Hintergrund und theilt diefes Schickfal mit de äfthetifchen, den ftreng religions-philofophifchen, ja thei weife auch den moralifchen Problemen, z. B. dem Freiheits problem. Die letzteren finden faft nur noch Beachtung, infofe fie mit den focialen Fragen zufammenhängen, die nebft den natu philofophifchen und anthropologifchen jetzt *en vojue* find. Im Ga zen genommen ift fein Syftem ein Idealismus, wie diefer feine Begriffe nach fein foll. Denn als das Wefen der Welt gilt ein unb wufster Geift, aus deffen moniftifchem Schoofs alles Einzel entfpringt. Die Namen: Panpfychismus (Panlogismus), transfce dentaler Realismus beziehen fich nur auf einzelne Puncte des Syften Wie der Hartmann'fche moniftifche Idealismus bald in plato fchen Dualismus, bald in vulgären Theismus umfchlägt, fo d Dühring'fche moniftifche Realismus ebenfalls bald in plato fchen Dualismus, bald in den gewöhnlichen Materialismus. W wenden uns hiemit zu Dührings Syftem.

Die Metaphyfik fucht nach Dühring die Elemente des Sei und indem fie fich auf die Logik ftützt, findet fie die allgemein Schemata des Seins. Da der Verftand, als die höchfte Form c Bewufstfeins von Leben und Welt, die letzte normgebende Ma ift, fo hat nur er das Recht, die letzten Principien des Seins beftimmen. Die Logik, fo fanden wir in der Erkenntnifstheorie, fpi eine doppelte Rolle. Sie beftimmt nicht nur die allgemeinen f malen Gefetze des Denkens, fondern die Hauptformen der Lo erhalten auch für alle Wirklichkeit und deren Formen eine ma gebende Bedeutung. Metaphyfik ift eine Anwendung der logifc Grundfätze auf das Ganze der Dinge. Sie hat erftens die Gru begriffe, durch welche die Welt mit ihrer Verfaffung zu denk fei, feftzuftellen, alfo die allgemeinften und elementarften B griffe der Weltauffaffung, und fodann die fpecielleren metap fifchen Anwendungen der logifchen Gefichtspunkte, alfo die allg meinen logifchen Eigenfchaften des Seins. Daher nennt er auch: »Weltfchematik«. Das erfte Schema, der erfte Element

begriff ist der der Einzigkeit. In dem Satze: »das Allumfassende Sein ist einzig« ist der Monismus als Princip präcis und prägnant ausgesprochen. Die Welt ist ein »Etwas, worin Alles zu einer Einheit vereinigt ist«. Dieser »untheilbare Weltbegriff des Universums« entspringt zwar aus der Zusammenfassung aller Dinge in der Einheit unseres Denkens, ist aber doch auch unabhängig von allem Bewusstsein und eine objective Thatsache. Diese Einheit der Welt ist eine doppelte; sie ist einzig nach aussen, denn sie ist Alles und ist Eins, und einheitlich nach innen, denn gemeinsame Grundgestalten durchziehen ihren ganzen mannigfaltigen Inhalt; zu bemerken ist, dass das Sein nur seiner Existenz nach ewig und unendlich ist; seinen Zuständen nach hat es einmal sich zu entwickeln angefangen; die regressive Unendlichkeit ist logisch unmöglich.

Seitdem der Weltprocess begonnen hat, ist das universelle Sein in steter, Neues producirender, nicht blos kreislaufartiger Veränderung. Dieser Veränderung liegen beharrliche Elemente zu Grunde. Die Veränderung ist nicht blos ein oberflächliches Spiel am Sein; sie ist real, nicht phänomenal. Dem Sein überhaupt kommt also nicht das Attribut der Unveränderlichkeit zu. Das Sein überhaupt im weitesten Begriff ist, wie es nur im bedingten Sinne homogen ist, so auch nur im bedingten Sinne unveränderlich. Unveränderlich sind nur die Beharrungselemente des universellen Seins, es selbst ist in stetiger Veränderung begriffen. Jene Elemente bleiben in jedem Augenblick, wie sie im vorhergehenden waren und das reale Sein hat also eine unendliche Gegenwart; aber im Grunde des Seins sind auch die Dispositionen zu radicalen Veränderungen angelegt; und in diesem Sinne ist das universelle Sein veränderlich. Veränderung und Beharrung sind die correlaten Principien des Seins. Den beharrenden Elementen und der sich stets gleich bleibenden Productionskraft, der beharrenden Anlage zu allen Differenzen und Veränderungen tritt die Gesammtheit der Entwicklung als gleichberechtigter Theil des Universums gegenüber. Das universelle Sein ist der gemeinsame Oberbegriff beider und umfasst nicht nur, wie man gewöhnlich bestimmt, die beharrenden Elemente, sondern auch die Totalität der Entwicklung in Natur und Geschichte; im Begriffe des universellen Seins schaut der Philosoph Alles zusammen und zerlegt es sodann in seine Elemente und findet darin einerseits beharrende Theile, andererseits Veränderungen, die an jenen beharrenden Theilen geschehen. Die Theilung des Seins in einen

beharrenden Theil und in einen ſich verändernden Theil gehört zu den Elementarbegriffen der Weltauffaſſung.

Dühring warnt ausdrücklich davor, die Veränderung gegenüber der Beharrung zu vernachläſſigen; was wir univerſelles Sein oder Welt nennen, ſchliesſt das wechſelnde Spiel der Veränderung in ſich ein. Gegenüber dem Eleatiſchen Idealismus behauptet Dühring energiſch die Realität der Veränderung; denn bei ihr iſt der eigentliche Kern der Dinge betheiligt. Das ſich ſelbſt Gleiche ſchliesſt die Veränderung nicht aus, ſondern ein.

Dieſer Monismus wird aber eclatant geſprengt durch ein myſtiſch gedachtes, dualiſtiſches Element, das Dühring unter verſchiedenen Namen einführt und mit der Materie unter die beharrlichen Elemente aufnimmt, und das er »die Allgemeinheiten oder ruhenden Gattungen« nennt, die ein beſonderes »ſchaffendes Element« darſtellen. Dieſe Arten oder Differenzen bilden eine Art Uebergang von den Beharrungselementen zu der Veränderung. Abſolut beharrlich ſind nur die einfachen und letzten Unterſchiede in den Elementen; dagegen ſind die Arten als urſprüngliche Differenzen anzuſehen, die an dem Fluſs der Veränderungen theilnehmen und in dieſem durch Hinzufügung ſpecieller Eigenſchaften eine ganze Reihe von Metamorphoſen durchmachen. Dieſe zuſammenbeſtehenden Gattungseinheiten, die bei der Kritik des Darwinismus noch eine erhebliche Rolle ſpielen werden, laſſen ſich bildlich wie urſprüngliche Raumfiguren vorſtellen, die verſchiedene Formen durchlaufen; ſie ſchliesſen ein Element der verändernden Differenz ein, indem ſie eine Mannigfaltigkeit von Beſtimmungen in einer einfachen Einheit zuſammenhalten und das Heraustreten ihrer Anlagen in der Zeit regeln. Sie ſind zu unterſcheiden von den allgemeinen, aber auch beharrlichen allgemeinen Verknüpfungsgeſetzen der Dinge, die die Urſächlichkeit in Form einer Regel des Entſtehens ausdrücken. Beide Allgemeinheiten aber, ſowohl die allgemeinen Gattungsformen, als die allgemeinen Succeſſionsformen oder Geſetze, gehören zu den beharrlichen und daher auch urſprünglichen Weltelementen, und ſchliesſen eine regulirende Action der Gleichförmigkeiten des Werdens und des Geſchehens ein. Es iſt das jedoch nichts als eine verſteckte Einführung der Form im Gegenſatz zum Stoff, welch letzterer für Dühring eigentlich das allein Reale repräſentirt. Es iſt dies eine Art »typiſcher Ideen«, deren Aufſtellung zeigt, wie wenig es dem moniſtiſchen Princip gelingt,

ſich allein geltend zu machen. Beide Elemente, die Materie und dieſe Formen, über deren Exiſtenzweiſe aber Dühring ſich ganz unklar ausſpricht, ſind urſachlos, wie das univerſelle Sein ſelbſt. Es gab einen Zeitpunkt, wo die Veränderung angefangen hat, wo ein unerklärter Anſtoſs dieſe ruhig neben einander liegenden Elemente der Welt zum Proceſs erweckte; alſo iſt der Weltproceſs endlich, wie auch das räumliche Ganze der Welt endlich ſein ſoll.

Die Entwicklung beſteht darin, daſs jene ruhenden Gattungen und urſprünglichen, beharrlichen Weltelemente, alſo die Atome, durch allgemeine Geſetze der Abfolge, durch die ebenfalls den beharrlichen Elementen zuzuzählenden allgemeinen Entwicklungsformen der Veränderung und Ausgeſtaltung unterworfen werden. Aus den materiellen Elementen kann alſo Dühring die ganze Fülle der Welt und ihrer Entwicklung nicht ableiten, und ſo ſieht er ſich gezwungen, als dieſes zweite Element jene Allgemeinheiten, die wieder theils allgemeine Geſetze, theils allgemeine Gattungen, jene — Normen der Abfolge des Geſchehens, dieſe — Formen der äuſseren Geſtaltung und Umwandlung ſind, in die Weltelemente einzufügen und dadurch den proclamirten Monismus wieder ſtillſchweigend zu revociren. — Als Elementarbegriffe der Weltauffaſſung ergaben ſich alſo die Einheit und Einzigkeit des Seins und ſeine Begrenztheit, ſowie Beharrung und Veränderung als zuſammengehörige Elemente des Seins.

Die Welt hat eine innere Logik; damit will aber Dühring weder einen Hylozoismus noch einen Pantheismus begründen; man könnte es eher Panlogismus nennen; den ſubjectiv-logiſchen Formen entſprechen objectiv-logiſche Weltverhältniſſe, aber ohne einen Anflug von Innerlichkeit. Dieſe logiſchen Eigenſchaften des Seins ſind neben den Elementarbegriffen der Weltauffaſſung die Grundgeſtalten des univerſellen Seins. Dieſe objectiven Weltverhältniſſe ſind aber nicht etwa unberechtigte Hypoſtaſirungen unſerer logiſchen Formen und ſubjectiven Normen, ſondern im Gegentheil, unſere logiſchen Formen und Normen ſind nur ſubjective Ausläufer und ideelle Gegenbilder derjenigen realen Mächte, die alle Denkgeſetze produciren. Dieſe logiſchen Elemente des Seins ſind vor Allem die Identität und der Ausſchluſs logiſchen Widerſpruches, aber nicht des antagoniſtiſchen Widerſtreites; denn der letztere iſt Bedingung der Entwicklung; ſodann die Nothwendigkeit einer durchgängigen ſyſtematiſchen cauſalen Be-

gründung im Sein und einer universellen Gesetzmäfsigkei
Dagegen ist der alte metaphysische Satz »von dem zureichende
Grunde des Seins« falsch; denn die Kette der ursächlichen Ve
knüpfung setzt letzte und absolute Elemente voraus, bei denen d
Frage nach dem Warum verstummt. Dies sind die letzten Not
wendigkeiten des Seins. Die unendliche Causalitätsreihe ist falsc
die Causalität bricht also nicht nur zeitlich, sondern auch logis
ab; bei den letzten dinglichen Substanzen kann nicht nach eine
Grund des Seins gefragt werden. Die Nothwendigkeit und Una
leitbarkeit des Seins, seiner Elemente und Gesetze ist das Höch
und Letzte, wozu wir in einer rationellen Weltanschauung gelang
können. Auf diese primitive Nothwendigkeit ist die Causalität nic
anwendbar. Es gibt nur Gründe des Geschehens, der Verä
derung, nicht des Seins und der Identität. Dagegen ist
logische Idee einer Systematik auf das Sein anwendbar. Das ma
nigfach verzweigte Sein hat eine systematische Universalgestalt. D
ist jedoch nur ein anderer Ausdruck für einen harmonischen We
plan; und so ist auch hier ein ideales Element, das den r
listischen Monismus auffallend durchbricht. Diese Idee der Syste
natur des Seins, nach der die Weltgestaltung sich vollzieht, ist
einzige, gewissermafsen religiöse Moment in diesem verstand
mäfsigen System; sie bildet für Dühring eine Art religiösen Cul
und an sie knüpft sich die Idee der Ethik an; denn der Men
hat die Pflicht, sich dieser universellen Systematik anzuschlief
und sich ihr einzufügen. Und wenn Dühring weiterhin sagt, d
die Natur ihr System nach einem inneren, logischen Zusammenha
durchführt, ja dafs sie gewisse Tendenzen zu realisiren weifs,
nähert sich Dühring damit dem Naturalismus oder Hylozo
mus eines Bruno, der doch wieder aus einem Panlogismus
Pantheismus zu werden beginnt. Andererseits soll aber doch a
die Natur als ein System mechanischer Kräfte identisch sein
dem universellen Seinsbegriff, und wie Hartmann setzt auch er
Verlaufe der Darstellung den Begriff der Natur an die Stelle
universellen Weltprincipes. Die Natur ist das selbstgenugsame Ga
das aufser sich keine Voraussetzungen hat und keines anderen Se
zur vermeintlichen Ergänzung bedarf. Unter die Natur im weite
Sinn ist auch die Innerlichkeit bewufster Wesen und die Geschic
des Menschenreiches zu rechnen. Natur ist der unverkürzte Inl
aller Wirklichkeit und der Träger aller Möglichkeiten. Die Na

als ein Syftem von Dingen und Vorgängen, Gegenftänden und Zuftänden ift einzig; und ihre Einheitlichkeit kann — und diefes Zugeftändnifs Dührings ift bemerkenswerth — weder durch einen einzelnen befonderen Verftandesbegriff, noch durch eine Vielheit folcher Begriffe zutreffend gedacht werden. Die Naturtotalität foll alles Sein erfchöpfen, fo dafs Dühring ftets zwifchen materialiftifchem Monismus und einem unklaren Dualismus hin und her fchwankt; die heterogenen Weltelemente find nur lofe in dem vagen Oberbegriff des univerfellen Seins vereinigt.

Wie das Hartmann'fche Syftem, ift auch das Dührings ein in fich relativ vollftändiger Gedankenkreis; aus den allgemeinen Principien wachfen organifch die Confequenzen heraus.

Auch hier betrachten wir nur die Naturphilofophie und die Principien der Pfychologie. In jener ift Dühring ebenfofehr Vertreter der mechanifchen Theorie, wie Hartmann der dynamifchen. Er verwirft in der Naturphilofophie ebenfofehr den Myfticismus als den Pofitivismus; die Naturphilofophie hat es mit den letzten Nothwendigkeiten zu thun. Bemerkenswerth ift das von Dühring aufgeftellte »Gefetz der beftimmten Anzahl«, das befagt, dafs Zahl und Gröfse in jeder Hinficht nur endlich zu fetzen find, weil fonft der Widerfpruch der abgezählten Unzahl oder der vollendeten Unendlichkeit, wie Dühring in Uebereinftimmung mit Hartmann behauptet, eintreten würde: fo die Anzahl der Weltkörper, die Anzahl der Atome, die Gröfse der Zeit und ihrer Perioden, des Raumes, fo auch die Theilbarkeit der Atome; überall kommen wir auf erfte Glieder oder letzte Elemente, über die hinauszugehen nicht mehr möglich ift. Ueberall verfolgt Dühring die feines Erachtens falfchen »Unendlichkeitsvorftellungen«. Vertritt Hartmann im Problem der Materie einen atomiftifchen Dynamismus, fo Dühring eine mechanifche Atomiftik. Es gibt nur Atome, mechanifche Kraft und leeren Raum; diefer leere Raum ift für das Dafein der Kräfte nicht geringfügiger als das Dafein der Materie felbft, der räumliche Abftand ift Ausdruck eines mechanifchen Verhältniffes; fomit wird der Sinnenfchein und die Thatfache blos ftofsender Kräfte für das allein Reale erklärt. Die Materie ift für den Philofophen — denn der philofophifche Begriff der Materie ift zu unterfcheiden von den fpecialiftifchen Auffaffungen deffelben — nach Dühring der Träger aller Wirklichkeit, der »letzte Halt alles Seins« ja, das abfolute Sein. Sie ift der fich felbft gleiche Träger

aller Veränderungen, aller körperlichen und geiſtigen Affectionen, und als ſolcher iſt ſie der vollen, beharrenden Realität gleichzuſetzen. Sie repräſentirt einſchlieſslich ihrer Kraftzuſtände die volle Wirklichkeit. Die mechaniſchen Kräfte, die eine beſtimmte, unveränderliche Gröſse repräſentiren, ſind nicht ihre Componenten, wie bei Hartmann, ſondern ihre Zuſtände. Die Atome haben in jeder Beziehung als Letztes zu gelten. Die Grundgeſetze des Univerſums theilen ſich in Beharrungs- und in Entwicklungsgeſetze; jene beherrſchen vor allem die unorganiſche, dieſe die organiſche Welt. Alle Entwicklung läſst ſich nur an dem Leitfaden der Stetigkeit begreifen. Die Stetigkeit insbeſondere ermöglicht es, eine räthſelhafte und namentlich an ihren Endpunkten wüſtgeartete Vorſtellung des Univerſums zu vermeiden. — Dühring nimmt alſo einen urſprünglichen Ruheſtand des Seins an und hat nun die Aufgabe aus ihm die thatſächliche Bewegung zu erklären. Der Proceſs der Differenzenbildung aus dem Sichſelbſtgleichen begann erſt vor einer beſtimmten, wenn auch nicht angebbaren Zeit. Wie iſt der Uebergang — ſo ſpitzt ſich die Frage am ſchärfſten zu — aus dem Identiſchen ins Verſchiedene zu denken? Wie iſt das Heraustreten des rythmiſchen Wechſelſpiels der Vorgänge aus einem ſich ſelbſt gleichen Urzuſtande zu erklären? Dühring leugnet die Unendlichkeit, um dem unbequemen Idealismus zu entgehen; aber er verwickelt ſich in unentwirrbare Aporieen und Antinomieen. Er ſucht vergeblich nach einem Uebergangsprincip; er macht allerlei Verſuche und kommt endlich auf den verwerflichen Ausweg, zu behaupten, daſs die Mechanik der Zukunft ſchon noch einmal das Princip finden werde, um den Uebergang eines ruhenden Syſtems in die Bewegung zu erklären. Dieſe Annahme — freilich ein *aſylum ignorantiae* — iſt nothwendig, um zu erklären, wie das veränderungsloſe, keine zeitliche Häufung von Verſchiedenheiten einſchlieſsende Sein zum ruheloſen Proceſs der Bewegung und Entwicklung übergehe. Wie bei Hartmann ſoll ein abſoluter »Urzufall« die Entſtehung der Welt verurſachen, nur daſs der Idealiſt ein pſychiſches Princip (das unmotivirte, zufällige Auftauchen des Willens), der Realiſt ein mechaniſches Princip (den zufälligen Anfang der Bewegung) dazu nöthig findet: die Dogmatiſten kreuzen ſich immer wieder von Zeit zu Zeit auf ihrem verbotenen Wege. Dühring opfert die factiſchen, naturgeſetzlichen Verhältniſſe, er opfert die Geſetze der Logik auf dem Altar des Syſtems,

Anfangszuſtand der Welt ſoll weder ſtatiſch noch dynamiſch ſein; etwas Poſitives ſoll ſich nicht über ihn ausſagen laſſen; und alle dieſe Unglaubwürdigkeiten, die ebenſo ein *aſylum ignorantiae* ſind, wie der Hartmann'ſche Urzufall, will uns der berühmte Verfaſſer der »Kritiſchen Geſchichte der Principien der Mechanik« zumuthen, weil die retrograde Unendlichkeitsvorſtellung den Widerſpruch der abgezählten unendlichen Zahlenreihe einſchlieſse; allein es iſt eben eine unberechtigte Uebertragung und Anwendung des Begriffes der Zahl, wenn man dieſe auf das Abſolute anwendet, da ſie doch nur auf das Relative gemünzt iſt. Wenn wir unſere für den alltäglichen, praktiſchen Hausbedarf eingerichtete Logik auf das unendliche, d. h. das abſolute Sein anwenden, gerathen wir allerdings in Widerſprüche; allein daraus ergibt ſich nur die Lehre, daſs jene Logik nicht für das abſolute Sein paſſe, nicht aber, daſs man verſuchen müſſe, die Unendlichkeit in das Prokruſtesbett der menſchlich-ſubjectiven Logik einzwängen zu wollen.[82]) Statt deſſen folgert Dühring — allerdings ganz in Uebereinſtimmung mit ſeiner in der Erkenntniſstheorie behaupteten objectiven Gültigkeit der ſubjectiven Logik, der ſubjectiven Kategorieen, — da hier Mechanik und Logik in Widerſpruch gerathen, müſſe die erſtere Unrecht haben, anſtatt ſich zu fragen, ob er denn nicht eine Anwendung der logiſchen Kategorieen auf ein heterogenes Gebiet verſuche. Dies rächt ſich denn auch dadurch, daſs Dühring an dieſem Punkte eine ſchwankende, ſchlecht durch Machtſprüche verdeckte Unſicherheit zeigt. Im Uebrigen ſoll die Entwicklung langſam, ſtetig, ohne Kataſtrophen vor ſich gegangen ſein, indem ſie eine Reihe von Epochen verſchiedener Aggregation durchlief, und der nächſte Zuſtand auf den der Ruhe war der Zuſtand der univerſellen Diffuſion (im Sinne von Kant und Laplace). Indeſſen ſchmuggelt Dühring auch hier teleologiſche Erwägungen ein, ein Beweis, wie wenig eine mechaniſtiſche Weltvorſtellung haltbar iſt, und zugleich eine Folge ſeiner erkenntniſstheoretiſchen Willkürlichkeit.

So geſtaltet ſich das Bild der unorganiſchen Natur; dieſe beruht insbeſondere auf der Beharrung des Gröſsenbeſtandes der mechaniſchen Kraft, des Quantums der Materie, ſowie endlich auf der noch nicht berührten Beharrung der chemiſchen Elemente, die auch letzte und nicht weiter erklärbare Glieder der Cauſalität ſind. Das Univerſum iſt ein faſt an einen Organismus erinnernder, ſyſtematiſch-logiſcher Mechanismus, ein Zugeſtändniſs an die Teleo-

logie, das in feiner Art ebenfo inconfequent ift, wie das Zugeftändnifs Hartmanns an die mechanifche Theorie, indem diefer im Univerfum als folchem nur rein mechanifche Kräfte walten läfst.

Bei dem Uebergang von der unorganifchen zur organifchen Welt zeigt fich nun die Sprengung des Monismus und Materialismus eclatant; Dühring fieht fich gezwungen, teleologifchen Elementen Eingang zu gewähren. Einmal benennt er die Entwicklung eine fteigende Vervollkommnung und fagt felbft, dafs man hiezu des Begriffes des Zweckes nicht entbehren könne, der ja auch durchaus kein Bewufstfein der Natur vorausfetze; aber eine Ausmerzung des Zweckbegriffes fei ein gegen die Elemente des Verftandes felbft gerichteter Scepticismus. Andererfeits fagt er, der Zweck aller kosmifchen Einrichtungen könne nur die Empfindung, das Leben fein, womit er wiederum ein teleologifches Moment einführt; jenes — der Entwicklungsfortfchritt — ift ein formelles, diefes — der Trieb zum Leben — ein materielles Zweckmoment; jenes ftammt aus Hegel, diefes aus Schopenhauer; und die Bemerkung, eine durchgängig bewufstlofe Welt wäre eine thörichte Halbheit und fo zu fagen eine Schaubühne ohne Spieler und ohne Zufchauer, verräth eine teleologifche Ader, die fchlecht in das materialiftifch angelegte Syftem hereinpaffen will. Aber unter dem vagen Begriff des univerfellen Seins hat der Philofoph die zwei heterogenen Elemente des ideellen und des materiellen Seins oberflächlich vereinigt. Beide Punkte beweifen, dafs es ihm nicht gelungen ift, fein moniftifches Programm zu erfüllen; er fieht fich gezwungen, hintendrein ideelle Momente anzuerkennen, die nach feinen mechanifchen Principien doch unmöglich find; immer wieder fpringt der alte Dualismus heraus.[83])

Dühring huldigt, wie Hartmann, wohl der Defcendenz theorie, aber wie jener, fo hat auch er an der Begründung de Selectionstheorie fehr viel, freilich gerade das Entgegengefetzte als Hartmann, auszufetzen. Er verwirft das Axiom, dafs Alles, was fich ähnlich ift oder einen gemeinfamen Typus zeigt, auch individuell von einem einzigen Wefen abftammen müffe. Er behauptet die urfprünglich felbftändige Nebenordnung gleichartiger Naturproductionen ohne Abftammungsvermittelung, d. h. er geht von Darwin auf Lamarck zurück. Sein Haupteinwand bezieht fich auf den myftifchen Begriff der Metamorphofe, den er durch den der Compofition, der Zufammenfetzung einfachfter Gattungselemente

ſetzen will. Nicht durch eine unklare Verwandlung, ſondern durch ıſammenſetzung elementarer Theile ging die Höherbildung der ırten vor ſich. Wie er ſich freilich dieſe Compoſition einfacher, nimaler Theile denkt, bleibt vollſtändig unklar. Ferner bekämpft ır den »Kampf ums Daſein« und will an Stelle dieſes negativen, orutalen und auch in der Sociologie und wahrſcheinlich um dieſer willen auch hier bekämpften Principes die Wirkung der poſitiven, geſelligen Neigungen ſetzen und noch dazu ein, freilich erſt zu entdeckendes Princip der ſelbſtändigen Veränderung hinzufügen, das als lebenſchaffendes Princip im Grunde der Dinge angelegt ſei. Seine Compoſitionstheorie läſst ſich im Gegenſatz zur organiſchen Entwicklungstheorie eine mechaniſche Entwicklungstheorie nennen; es macht ſich bei ihm das Beſtreben geltend, die ganze Organismenlehre noch mechaniſcher und atomiſtiſcher zu machen als bisher. Hartmann ſucht den Darwinismus ſeinem Syſtem durch Einfügung teleologiſcher und myſtiſcher Principien »anzupaſſen«, Dühring durch Einfügung materialiſtiſcher; aber indem der letztere dieſe ganze organiſche Höherbildung doch dem Zwecke immer höherer Vervollkommnung des Lebens dienen läſst, verfällt er ebenſoſehr dem inconſequenteſten Dualismus, wie ſeinerſeits Hartmann. Ein zweites, ſeinem eigenen mechaniſtiſchen Princip widerſtreitendes Element iſt aber die Annahme urſprünglich verſchiedener Typen oder Species, die als ſchaffende Allgemeinheiten vorgeſtellt werden und die mit jenen dualiſtiſchen Elementen identiſch ſind, welche wir ſchon oben gerügt haben. Und wie ſehr dieſe Idee urſprünglicher Typen, die zu den Beharrungselementen gerechnet werden, ſein Denken beeinfluſst, zeigt Dühring nicht nur in dieſem Punkte, wo er zwar mit Recht auf die in dem Begriff der Entwicklung liegenden Gefahren und myſtiſchen Emanationsvorſtellungen hinweiſt, andererſeits aber doch urſprüngliche typiſche Beſtandtheile annimmt, die mit den Allgemeinbegriffen der Species eine gefährliche Verwandtſchaft zeigen, ſondern auch noch in der Bekämpfung eines anderen modernen Geſetzes, das eine totale Revolution des naturphiloſophiſchen Denkens hervorgebracht hat. Auch das Geſetz der aequivalenten Transformation der Kräfte und ihrer durchgängigen Correlation reſp. Identität findet in Dühring einen Gegner, indem er auch hier urſprüngliche Typen und Formen anzunehmen geneigt iſt. Hier wie dort widerſpricht aber dieſe Polemik gegen dieſe moderne Naturphiloſophie ſeinem ſonſtigen

Materialismus und verräth Platonifche Tendenzen, die wir fchon oben hervorgehoben haben.[84]) Beidemal foll fich das rationelle Problem nicht auf die Umwandlung der Kräfte oder Arten, fondern auf die Vereinigung fpecififcher und typifcher Beftandtheile beziehen. Der Philofoph denkt eben, fein Syftem moniftifch zu machen; aber die Thatfachen lenken ihn immer wieder zum Dualismus zurück.

Wie die Naturphilofophie Dührings das reine Gegentheil der Hartmann'fchen ift, fo auch feine Pfychologie. Er leugnet zwar auch zunächft die Möglichkeit eines Univerfalbewufstfeins, wie Hartmann; denn das Bewufstfein, das nur ein flüchtiger Vorgang ift, braucht eine Differenz zu feiner Entftehung und relative Vereinzelung und Veräftelung der Elemente. Aber das Hartmann'fche Unbewufste ift nichtsdeftoweniger ein gemeinfames Subject, das aber Dühring eben leugnet. Ohne Gegenfpiel der mechanifchen Bewegungen gibt es keine Empfindung; die univerfelle Zufammenfaffung der Welt fteht nicht vollendet in einem einzigen Subjecte da; jedes Einzel-Ich ift eine Welt für fich und der Ausdruck einer beftimmten Situation, in welcher fich das Sein in einer feiner Thatfachen und in einem feiner Verhältniffe befindet. Ein übergreifendes, actuelles Bewufstfein des Univerfums an fich felbft ift eine Chimäre. Aber doch find die objectiven Vorgänge, die dem Bewufstwerden zu Grunde liegen, in einer folch univerfellen Gemeinfchaft mit den allgemeinen kosmifchen Principien, dafs das vereinzelte Bewufstfein alles das leiftet, was man rationeller Weife von einem Univerfalbewufstfein nur irgend verlangen kann. Aus der mechanifchen Bewegung und aus »dunkeln Antrieben« blitzt das Licht des Bewufstfeins auf. Die Empfindung als Empfindung tritt erft durch die Differenz des Antagonismus mechanifcher Kräfte ins Leben, die es möglich macht, das Objective als folches von einem rein fubjectiven Innewerden der Zuftände eines Wefens zu unterfcheiden. Alfo auch bei Dühring, wie bei Hartmann ift es ein Antagonismus kämpfender Kräfte, aus dem das Bewufstfein hervorfpringen foll, nur dafs diefer — Wille und Vorftellung, jener — mechanifche Bewegungsvorgänge für diefen elementaren Antagonismus verwendet. Allein in jenen ift das Bewufstfein *implicite* fchon enthalten und alfo nicht erklärt, und aus diefen kann nie und nimmer das begrifflich *toto coelo* verfchiedene Subjective *explicirt* und abgeleitet werden. Hartmann escamotirt zuerft das Bewufstfein in die daffelbe conftituirenden Factoren hinein und fo hat er es leicht daraus ab-

uleiten; Dühring läſst das Bewuſstſein ohne weitere Vermittelung us dem Mechanismus hervorſpringen, ohne logiſch genügende Com-onenten deſſelben anzugeben. Es gibt daher auch kein individuell-ıbſtantielles Seelenweſen; »Seele« iſt nur eine »grammatiſche Sub-antivirung«, ein »grober Irrthum«. Die Subjectivität iſt nichts elbſtändiges; ſie iſt auf Grundlage der übrigen Natur ein »cauſales ebilde zweiter Ordnung«.

Die Bewuſstſeinsvorgänge und die Einheit des Bewuſstſeins rauchen »keinen beſonderen Götzen«, um die Erſteren zu tragen nd um das Letztere zuſammenzuhalten; ſcheinbar ſtimmt auch hierin)ühring mit Hartmann überein; der Letztere leugnet ja auch die Rea-tät des Einzel-Ich; aber er macht doch wieder zum Subject des inzelbewuſstſeins das All-Eine Unbewuſste; allein die Einheit des ewuſstſeins, das individuelle Ich läſst ſich ebenſowenig aus der meta-hyſiſchen Alleinheit des Unbewuſsten und deſſen Wechſelwirkung ıit phyſiologiſchen Vorgängen, als mit Dühring aus dieſen letzteren llein ableiten. Sowohl das Pſychiſche als ſolches, als auch ſein ervorragendſtes Merkmal, die innere, individuelle Einheit ſind uner-lärbar und die Dogmatiker verſuchen vergebens aus ihren Princi-ien dieſelben zu erklären, denn der Eine nimmt das zu Erklärende :hon in die Urſachen auf und der Andere nimmt Urſachen an, aus enen jene Erſcheinungen ſich nimmermehr erklären laſſen.

Zu bemerken iſt hiebei noch, daſs Dühring, der in ſo mancher eziehung ſich an die *Philoſophie poſitive* anſchlieſst, ſo auch in er Annahme der »hierarchiſchen Gliederung und Abſtufung der inge«, d. h. daſs das Höhere die niederen Stufen in ſich vereinige, och gegenüber der Comte'ſchen Leugnung der Möglichkeit der ſychologie und gegenüber der Reduction der letzteren auf die hyſiologie eine beſondere Theorie der Elemente des Be-uſstſeins für unbedingt berechtigt erklärt und auch in kurzen Imriſſen eine ſolche zu geben verſucht.

Dühring huldigt alſo hier einem kraſſen Materialismus. Auſser-lem erfahren wir über das Verhältniſs des Pſychiſchen zum Phy-iſchen gar nichts Näheres. Allein ſowohl der Hartmann'ſche Spiritualismus, als der Dühring'ſche Materialismus widerſprechen dem Grundpfeiler der Naturwiſſenſchaft, dem Geſetz der Erhal-tung der Kraft; Beide laſſen ja das Pſychiſche hineingreifen in das Phyſiſche als coordinirte Urſache, der Spiritualiſt, indem er das Pſychiſche äuſserlich zum Phyſiſchen hinzukommen läſst, der

Materialift, weil er Phyfifches und Pfychifches in Einen T
wirft. Beide laffen Phyfifches und Pfychifches gegenfeitig aufeinan
einwirken, reihen das Pfychifche in die phyfikalifche Caufalk
ein, und widerfprechen fo dem genannten Gefetz, das all
Materialismus und Spiritualismus zumal ein Ende macht u
nur Eine Confequenz übrig läfst, und diefe hat Lange gezog

Confrontiren wir noch einmal in einer überfichtlichen Reca
tulation Hartmann und Dühring, fo ergeben fich theils Ana
gieen, theils Differenzen, die beide uns überrafchen. Beide, a
gehend von der Identität des Denkens und Seins, ftatuiren ei
abfolute Urfubftanz, jener nennt fie das »Unbewufste«, die
das »univerfelle Sein«; der Idealift verfteht darunter näher aber e
pfychifches Wefen, der Realift die ganz gemeine Mater
Beide entwickeln dabei eine höchft unklare Ontologie; Hartma
fpricht vom Ueberfeienden, Reinfeienden, Sub- und Exiftirend
Dühring fafst unter dem vagen Begriffe des Seins alles Beliebi
zufammen. Die Einheit des Unbewufsten und die Einheit des u
verfellen Seins umfafst Gegenfätze, die nur fcheinbar in jenen Ob
begriffen verföhnt find. Verliert doch auch thatfächlich im Lau
der Syfteme jener Einheitsbegriff feine Bedeutung, durch den d
Aufeinanderwirken der ideellen und der reellen Elemente der W
nicht plaufibler gemacht wird und der nur hervortritt und fei
mangelhafte Rolle fpielen mufs, wenn im Verlaufe der fyftem
tifchen Entwicklung der prätendirte Monismus fich in einen Du
lismus fpaltet oder in einen Pluralismus zerbröckelt. Die ausg
fprochene Tendenz Beider zum Monismus darf uns über ihr
thatfächlichen Dualismus nicht täufchen; denn im Verlauf d
Entwicklung des Syftems macht fich dasjenige Princip wieder g
tend, das jeder am Anfang vernachläffigt hat, bei Hartmann d
materielle, bei Dühring das ideelle. Bei Hartmann ift hieb
zu bemerken, dafs fich ihm allmälig der Gegenfatz von Wille u
Idee verfchiebt in den von Materie und Geift, wie andererfeits d
Dühring'fche Gegenfatz der formenden Typen und der letzt
Stoffelemente fich verfchiebt in den Gegenfatz von Geift und M
terie. Den Eintritt diefes Dualismus haben wir fchon oben ve
folgt. Unvermittelt ftehen die dualiftifchen, polaren Princip
fich bei Beiden gegenüber; der alte Platonifche Gegenfatz d
Welt des Ideellen, des Logifchen und der Welt des Materiell
des Unlogifchen macht fich ganz entfchieden geltend, fobald m

nur auf den Sinn, nicht auf den Wortlaut sieht. Zu bemerken ist hiebei, dass Hartmann das ideelle Princip mehr als Weltseele (im Sinne Schellings), Dühring dasselbe mehr als Weltvernunft (im Sinne Hegels) bestimmt, so dass man das System des Ersteren füglich Panpsychismus, das des Letzteren Panlogismus bezeichnen kann; doch gehen ja die *Psyche* und der *Logos*, die beidemal dem Stoff gegenüberstehen, ineinander über; es nennt ja auch Hartmann seine Weltseele das Logische; jedenfalls aber haben diese Beiden das gemeinsam, dass sie in ihrem Schooss die ewigen, prästabilirten Formen und Typen der Welt bergen, dass in ihnen die Welt *idealiter* schon enthalten ist, eine Idee, welche bei Hartmann direct von der Annahme einer vorweltlichen Ideenwelt in Gott bei Schelling in dessen spätester Periode herrührt; nur ist es dann bei Hartmann der Wille, bei Dühring die materielle Bewegung, welche jene Formen und Typen, die wie mathematische Figuren oder Schemata gedacht sind, realisirt. Beide machen diesen universellen *Logos* zum Gegenstand einer Art religiösen Cultus, freilich der tiefsinnig-poetische Hartmann viel mehr als der scharfsinnig-nüchterne Dühring. Beide statuiren eine innere Logik des Seins, die bei beiden in der Conception eines universellen Weltplanes ihre Spitze hat; und bei Beiden erscheint dieser Weltplan teleologisch als Ausfluss eines verborgenen, obersten Wesens, das mystisch und dunkel hinter dem Vorhang steht. Die Weltentwickelung erweist sich bei Beiden als zweckmässig und so blicken wir bei Beiden, freilich vergeblich, nach einem Princip, das diese Zweckmässigkeit so angeordnet habe. Die Uebereinstimmung der beiden Dogmatiker zeigt sich noch auffallender bei der Schöpfung der Welt; die Welt soll durch einen »Urzufall« aus einem absoluten, (freilich sehr zweifelhaften) Ruhezustand in Bewegung und Process übergehen; das Reale, (d. h. die Materie oder der Wille) beginnt eben plötzlich sich zu regen. Beide haben dazu denselben geheimen, erkenntniss-theoretischen Grund, da das Zugeständniss der Unendlichkeit des Weltprocesses sie dem Idealismus in die Arme werfen würde, wie schon Aristoteles (Met. II, 2.) einsah, indem er sagt, dass, wenn es keine erste Ursache gebe, es überhaupt keine Ursache geben könne. Beide benützen zu dem freilich verfehlten Beweise ihrer Behauptung jedoch denselben logischen Grund, eine abgezählte Unendlichkeit wäre ein Widerspruch, ein Einwand, der sich uns nicht als stichhaltig erwiesen hat; ausser-

dem hat jeder noch einen teleologifchen Beweis; Hartmann einen peffimiftifchen, indem die Welt angefangen haben müfse, um auch einmal wieder aufhören zu können, was doch zur Aufhebung des Elends nothwendig fei; Dühring einen optimiftifchen, da, wie im individuellen Leben Geburt und Tod, fo auch im Dafein überhaupt Anfang und Ende den Reiz des Lebens ausmachen, während der blofse Kreislauf keinen Genufs des Weltproceffes ermögliche. Freilich ift dabei *implicite* an ein gemeinfchaftliches Weltbewufstfein, an ein univerfelles Weltfubject gedacht, welches im Weltprocefs einen Selbftgenufs findet, ähnlich, wie ja auch die Hartmann'fchen Lehren ein Wefen vorausfetzen, das die ganze Qual des Weltproceffes zugleich in fich vereinigt; bei beiden klingt diefe Idee des gemeinfchaftlichen Weltfubjectes ftark durch, das dort den Genufs, hier die Qual des Weltproceffes in feinem Bewufstfein vereinigt. Damit hängt zufammen die beiderfeitige Behauptung der Endlichkeit der Caufalreihe, des Raumes, der Atome; was die Unendlichkeit des Weltproceffes nach vorne betrifft, fo verneint fie Hartmann aus dem oben genannten peffimiftifchen Grunde, während Dühring fie für möglich hält. Sollte jedoch diefe Weltperiode auch ablaufen, fo weifs Dühring feine Lefer damit zu tröften, dafs ja dann doch wieder eine Wiederholung des Lebensfpieles möglich fein müffe, fo gut es einmal angefangen habe; denn wenn auch an und für fich ein fich felbft gleicher Zuftand der Materie ebenfowohl am Horizont der Zukunft den Untergang, als am Horizont der Vergangenheit den Aufgang des dazwifchen liegenden Wechfelfpieles des Weltproceffes verbrämen könne, fo könne ja doch höchftens durch das Aufhören des Weltproceffes ein Zuftand gefchaffen werden, dem die innere Anlage zu neuen Wandlungen möglicherweife ebenfo innewohnen könne, wie dem urfprünglich fich felbft gleichen Verhalten der Materie, während Hartmann — charakteriftifch genug — feine Lefer, welche die Furcht hegen, es könnte diefer jämmerliche Weltprocefs noch einmal beginnen, indem der »Wille« noch einmal »auftauche«, damit tröftet, das fei höchft unwahrfcheinlich. Diefer letztgenannte Gegenfatz ift fo auffallend, dafs er faft an eine bewufste Abfichtlichkeit ftreift; und doch liegen diefe Gegenfätze fo nothwendig in den beiderfeitigen Syftemen angelegt, die eine diametrale, polare Differenz zeigen, dafs wir diefe Gegenfätze ebenfo natürlich finden müffen, wie andere, die uns noch im nächften Abfchnitt befchäf-

tigen werden. Dafs aufserdem diefe Gegenfätze keineswegs blos individuelle, perfönliche find, fondern culturhiftorifche und der Ausdruck entgegengefetzter geiftiger Strömungen der Jetztzeit, davon werden wir am Schluffe noch zu fprechen haben. Einen ähnlichen auffallenden Punkt will ich hiebei nicht übergehen. Während bei Beiden das eigentlich Reale, das einemal der Wille, das anderemal die Materie plötzlich fich zu regen beginnt und fo den Weltprocefs einleitet und verurfacht, fo ift es auch beidemale das dem Realen gegenüberftehende Logifche, das denfelben beendet und zum Aufhören bringt. Denn bei Hartmann gefchieht das, indem das Logifche fich vom Willen losreifst und ihn dazu motivirt, fich felbft zu verfchlingen. Bei Dühring dagegen tritt der Endzuftand ein, wenn »die logifche Weltfchematik ausgefpielt habe.«

Gehen wir von diefer Betrachtung des Anfanges und Endes der Welt zu ihrem inneren Gehalt, fo macht fich hier fofort die fundamentale, in der Erkenntnifstheorie angelegte Differenz geltend, dafs für Hartmann alle Vielheit nur objectiver Schein ift, für Dühring aber etwas Reales. Allein diefer Unterfchied modificirt fich doch dahin, dafs auch für Dühring der Reft aller Veränderung und Vielheit immer wieder die gleiche beharrende Subftanz nämlich die Materie ift, während Hartmann das beharrende Element das »Unbewufste« nennt und diefe beiden find, unberührt vom Spiel der Veränderung, rein zeitlos. Bei beiden ift doch die Vielheit eigentlich daffelbe; für Dühring ift fie ebenfogut Schein, wie für Hartmann real: denn bei Dühring fpielt die Individualität auch keine Rolle; das Individuum ift nur eine vorübergehende Complexion von Elementen; alfo ift die individuelle Vielheit nur eine Art Schein; und bei Hartmann, der die Vielheit ohnedies objectiven Schein nennt, ift ja fchon die Vielheit der Principien, der Dualismus, und die Vielheit der Functionen des Unbewufsten, die Raum und Zeit erfordern, ein Beweis der vollen Objectivität; fo dafs man alfo für Beide denfelben Terminus: »objectiver Schein« gebrauchen kann. Das Abfolute, für Dühring die Materie, für Hartmann das Unbewufste, bleibt von der Veränderung unberührt. — Des Verhältnifs in der Naturphilofophie kam fchon zur Sprache; intereffant find hier wie auch fonft die Gegenbewegungen, welche die beiden Dogmatiker machen, indem fich Hartmann bald einem materialiftifchen, Dühring bald einem idealiftifchen Standpunkt nähert und indem jeder die pfychologifche Nöthigung, ab-

gefehen von dem logifchen Zwange fühlt, dem gegnerifchen Princip Zugeftändniffe zu machen. Intereffant ift, dafs Hartmann der Natur die er mit dem Unbewufsten, dem papiftifch und theiftifch gedachten Weltgrund identificirt, Infallibilität zufchreibt und in allen ihren Functionen Zweck, Abficht, höchfte Weisheit findet, während Dühring, der fich auch nicht einmal vor der Autorität der Natur beugt ihr Fehlbarkeit und Unzweckmäfsigkeiten, (allerdings neben vielem Zweckmäfsigen) vorwirft. Beide unterfchieben anthropomorphiftifch der Natur Tendenzen, ohne die Confequenz zu ziehen zu diefem Zwecke auch ein hinter der Natur ftehendes, geiftig vernünftiges, perfönliches Wefen anzunehmen. An Stelle eine Perfon fetzt Hartmann das unperfönliche, aber concret gedacht Unbewufste, das freilich oft genug bald an einen perfönlichen Gott, bald an einen Dämon oder Geift erinnert, Dühring aber di abftracte Vorftellung einer fyftematifchen Logik der Dinge die aber dafür auch völlig unbegründet in der Luft fchwebt. Hartmann fällt in den Animismus, Dühring in den Hylozoismus zurück und die Teleologie des Erfteren ift ein entfchiedener Rückfchritt hinter Schopenhauer, der ein gefchworener Gegner der vulgären Teleologie war; freilich ift nicht zu leugnen, dafs die Teleologie eigentlich eine naheliegende Confequenz feines Syftemes war, die er felbf aus Oppofition gegen die Religion und gegen andere Syfteme nicht in dem Mafse zog, wie fie fein »Fortbildner« Hartmann nur mehr gezogen hat. — Beide folgen dem verdächtigen Erkenntnifs instrument der Analogie, über deffen Anwendung keine exact Regeln aufzuftellen find; Hartmann in einer mehr krankhaften Dühring in einer mehr nüchternen Weife. Wenn Beide den Menfchen, *refp.* das in ihm erreichte Bewufstfein als letztes Zie der Weltentwickelung hinftellen, fo befteht hiebei der Unterfchied dafs Hartmann dafür den peffimiftifchen Grund hat, es fei f gefchehen, um durch das Bewufstfein die Welterlöfung vom Ueb zu ermöglichen, Dühring den optimiftifchen, dafs ohne empfindende Menfchen die fo zweckmäfsig eingerichtete Welt eine Schaubühne ohne Spieler und Zufchauer wäre. Während Hartmann d Organifche nur unter fpecieller Auffictht und Einwirkung des U bewufsten entftehen läfst, hält fich Dühring in diefem Punkte ftre an die Naturwiffenfchaft, jedoch nicht ganz ohne teleologifc Anwandelungen. Auf die von ganz entgegengefetzten Motiven a gehende gemeinfame Bekämpfung der Selectionstheorie und i

Erfetzung einerfeits durch ein teleologifches, andererfeits durch ein rein mechanifches Princip wurde fchon aufmerkfam gemacht; es ift das natürlich, da Hartmann die Lebenskraft und den Vitalismus wieder einführen will, deren letzte Refte Dühring zu vernichten fucht, obwohl die Annahme der typifchen und fchaffenden Kräfte wieder eine verfteckte Einführung der Lebenskraft involvirt. Ein Punkt, der fowohl für diefe Frage nach der Lebenskraft, als für das Verhältnifs von Leib und Seele (in Bezug auf welches die beiden Dogmatiker gemeinfam das Gefetz der Erhaltung der Kraft nicht refpectiren, wie fchon bemerkt wurde) wichtig ift, ift die Frage nach der Exiftenz der Pflanzenfeele, eine Frage, die neueftens wieder aufgetaucht ift. Hartmann, im Anfchlufs an Fechners »Nanna«, behauptet fie mit derfelben Hartnäckigkeit, mit der fie Dühring leugnet. Natürlich! Jener, der ein befonderes pfychifches Princip aufgeftellt hat, aus dem ohne mechanifchen Kraftverbrauch immer neue pfychifche Kraft entfteht, braucht mit dem Seelifchen nicht fo zu fparen, wie Dühring, der das Seelifche oder die empfindende Animalität nur erft auf einem gewiffen Punkte fich aus der materiellen Bewegung umfetzen läfst, ohne freilich eine fafsbare Formel für das Verhältnifs des Pfychifchen und Phyfifchen aufzuftellen.

So gelangen Beide von dem gleichen erkenntnifstheoretifchen Principe aus — der Identität des Denkens und Seins und mit demfelben Erkenntnifsinftrument der Analogie — zu fo ganz verfchiedenen Refultaten, deren Differenz fich bis in die feinften Veräftelungen des Syftems hineinzieht, nicht aber, ohne fich häufig, wie alle Extreme, zu berühren und wie alle fcharf gefchliffenen Spitzen leicht umzubiegen. Denn Beide vertreten die extremen Richtungen nicht nur des modernen Denkens, fondern des menfchlichen Denkens überhaupt. Als Dogmatiker huldigen fie dem gemeinfamen Vorurtheil, der menfchliche Geift fei befähigt, alle Widerfprüche der Welt, des Lebens und des Denkens zu löfen. Diefes Vorurtheil abgeftreift zu haben, ift das Hauptverdienft Lange's, zu deffen Philofophie wir nun übergehen.

Hier ift nun vor Allem im Auge zu behalten, dafs Lange, gemäfs feiner Erkenntnifstheorie keineswegs eine gefchloffene Weltanfchauung geben kann, fondern, möchte ich fagen, nur eine Art Regulativ, eine Anweifung, wie man fich feine Weltanfchauung bilden oder nicht bilden, wie man diefelbe betrachten

oder nicht betrachten, welchen Erkenntniſswerth und welche praktiſche Bedeutung man ihr zuſchreiben ſoll. Er gibt, möchte ich ſagen, nur eine Theorie der Weltanſchauung, eine Methodologie derſelben, kein eigenes Syſtem. Er ſtellt den Geſichtspunkt auf, unter dem jede Philoſophie zu betrachten iſt, nämlich den »des Ideales«, unter dem eben jede Philoſophie als Dichtung, nicht als Wahrheit erſcheint; was alſo für den Dogmatiker bewieſenes Dogma iſt, das iſt dem Kriticiſten unbeweisbare Dichtung. Eine ſyſtematiſch-geſchloſſene Weltanſicht im Sinne eines Hartmann oder Dühring hält Lange eben gerade für unmöglich, ohne der Erfahrung oder der Logik zu widerſprechen. Er hält es für unmöglich, gleichſam alle Brüche auf Einen Generalnenner zu bringen. Die Widerſprüche bleiben. Alſo würde man ſich — und darauf immer wieder hinzuweiſen iſt ſehr nöthig — ſehr getäuſcht finden, wenn man bei Lange eine geſchloſſene Weltanſicht vermuthen wollte, die ſich nur ſo ohne Weiteres auf dem Präſentirteller anbieten lieſse. Lange verweiſt einfach einerſeits auf die negativen Ergebniſſe der Erkenntniſstheorie; andererſeits beſteht ſein einziger poſitiver Rath in der Anweiſung, man ſolle ſich zwar eine Welt der Ideen erbauen, aber in dieſer Welt der Ideen eben nichts weiter erblicken als ſubjective Geſtaltungen ohne jeglichen Erkenntniſswerth, wenn auch von der weittragendſten praktiſchen Bedeutung. Es iſt eben einmal factiſch unmöglich, die Welt befriedigend und zugleich wiſſenſchaftlich zu erklären und ſie insbeſondere aus Einem Weltprincip abzuleiten.

Das Reſultat der Erkenntniſstheorie Langes haben wir ſchon gezogen: alle unſere Erfahrung iſt das Product unſerer Organiſation, unſerer Anlage mit einem unbekannten Factor; alles unſer Denken bewegt ſich in ſubjectiven Formen, deren objective Gültigkeit niemals zu conſtatiren iſt. Von einer Identität des Wahrnehmens und Seins, des Denkens und Seins iſt ſchon gar kein Rede; im Gegentheil — dieſe ſtehen ſtets im klaffendſten Wid[illegible] ſpruch; daher verwirft natürlich Lange die blühende Metaphy[illegible] eines Dühring oder gar eines Hartmann, die mit dem Anſpruch [illegible] Wahrheit auftretend die erſcheinende Wirklichkeit verfälſcht, oh[illegible] dafür ideell und ethiſch einen genügenden Erſatz zu bieten. W[illegible] können das Wahre, die Realität nicht erfahren, vielleicht n[illegible] bildlich-ſymboliſch ahnen, jedenfalls bewegen ſich all unſer Vorſtellungen darüber in ſubjectiven Kategorieen, deren An[illegible]

wendung auf ein von uns unabhängiges Sein an den erkenntnifs-theoretifchen Grenzen feine Schranke findet. Aber fo wenig wir uns durch das theoretifche Zugeftändnifs, dafs die ganze Aufsenwelt nur äufsere Vorftellung fei, in der praktifchen Beziehung zu der letzteren ftören laffen, fo wenig verlieren unfere Ideale, trotzdem wir das theoretifche Zugeftändnifs ihrer blofsen Subjectivität machen, an praktifcher und fittlicher Bedeutung. Letzterer Satz leitet fchon den fogenannten »Standpunkt des Ideals« ein.

Metaphyfik als »Kritik der Begriffe« aufgefafst, kann immer nur das negative und fceptifche Refultat geben, dafs Erkenntnifs unmöglich fei und dafs der menfchliche Geift fich ftets in einem Zauberkreis herumdrehe, den zu durchbrechen an fich unmöglich fei. Metaphyfik im Sinne Kants hebt fich felbft auf. Andererfeits aber erkennt Lange den metaphyfifchen Trieb im Menfchen an; der Menfch bedarf der Ergänzung der Wirklichkeit durch eine von ihm felbft gefchaffene Ideenwelt. Und diefe Einficht ftammt offenbar aus dem Gang der nachkantifchen Philofophie. Der metaphyfifche Trieb, wie ihn Schopenhauer nennt, ift ein Naturtrieb, den niemand ausrotten kann und darf; vermöge diefes Triebes wird der Menfch es ftets verfuchen, die Schranken des Erkennens zu durchbrechen und fchimmernde Syfteme einer vermeintlichen Erkenntnifs des abfoluten Wefens der Dinge in die Luft hinein zu bauen. In diefer pfychologifch vertieften Erkenntnifs der organifchen Nothwendigkeit des metaphyfifchen Triebes liegt ein Hauptfortfchritt Langes über Kant hinaus. So haben wir alfo die Antinomie, dafs Metaphyfik zwar unmöglich, aber andererfeits doch unentbehrlich fei. Lange löft diefe Antinomie, indem er, der Forfchung gebend, was der Forfchung ift, der Dichtung, was der Dichtung ift, eine Diagonale zieht zwifchen jenen entgegengefetzten Principien, zwifchen den Anfprüchen der Erfahrung und der Wirklichkeit und zwifchen dem Recht des metaphyfifchen Triebes, zwifchen Forfchung und Dichtung, zwifchen Kritik und Poefie, und darauf hinweift, dem metaphyfifchen Drange zu folgen, aber fich doch ftets bewufst zu bleiben, dafs er nur zu Dichtung, nie zu Wahrheit führen kann. Die Metaphyfik ift eine Dichtung mit Begriffen und in Begriffen. Er rettet die Metaphyfik, indem er fie in das Gebiet der Dichtung verfetzt, eine Rettung, die freilich dem dogmatifch angelegten Gemüthe fonderbar und

beängstigend erscheinen mag. Demnach ist die Berechtigung der Metaphysik vor allem eine subjective, die nicht durch den Nachweis ihrer objectiven Werthlosigkeit aufgehoben ist, und beruht auf der Existenz des speculativ-synthetischen Grundtriebes des Menschengeistes. Dieselbe Erkenntnisstheorie, die uns lehrt, dass alle Metaphysik als Erkenntniss unmöglich ist, gibt uns auch den zweiten Satz, dass sie als Dichtung unentbehrlich sei. Als Dichtung basirt sie auf dem schon mehrfach berührten synthetischen Drang der Seele, der als Einheitstrieb in der Poesie, Kunst und Religion schöpferisch thätig ist. Was unserer Erkenntniss versagt ist, muss der geniale Drang schaffen; aber die Erfassung des Absoluten ist stets nur eine relative, während die Forschung im Relativen vermöge ihrer Methode absolut ist. In dieser scharfen und glücklich gewählten Formel ist Langes Anschauung prägnant ausgesprochen.

Wenn es einmal, sagt Lange, allgemein zugegeben ist, dass wir über den letzten Grund aller Dinge Nichts wissen können, dann wird man sich auch entschliessen, den Bautrieb der Speculation unter die Kunsttriebe zu zählen; und dann wird man darin einig sein — in diesem Punkte über Kant hinausschreitend, — dass der Einheitstrieb der Vernunft stets zur Dichtung führt, die der Wissenschaft nur indirect zu Gute kommt. Diese schöpferische Gestaltungskraft des Menschen, das sicherst erkannte apriorische Element unseres Geistes, ist der in Allem wirkende Trieb, das gegebene Mannigfaltige zur Einheit zu bringen und Harmonie in der Erscheinung zu schaffen.

Dieser synthetische Factor, der die subjective Berechtigung der Metaphysik enthält, ist schon in den Sinneserscheinungen, und in der Logik wirksam; der Trieb erweitert sich zum Freiheitsdrang der Phantasie, der in der Dichtung der Poesie den Boden der Wirklichkeit ganz verläfst, den er in der Dichtung der Metaphysik noch streifen muss. So ist Metaphysik im Gegensatz zu Dichtung und Kunst, welche die Wirklichkeit mit genialer Willkür frei umdichtet, ein unruhiges Oscilliren zwischen der Wirklichkeit, an die sie sich doch anschliessen soll, und mit der sich der Menschengeist niemals befriedigen kann, und zwischen der Idealwelt, die aber an jedem Punkte der Wirklichkeit nicht nur nicht zu entsprechen, sondern geradezu schroff zu widersprechen droht. Das Kunstwerk des religiösen Mythus, und die ha-

nonifch vollendete Weltanfchauung ftehen in Einer Linie als Producte der fchöpferifchen Phantafie, die zu der Wiffenfchaft weder im Verhältnifs der Beiordnung, noch der Ueberordnung, noch auch der Unterordnung ftehen. In der Zufammenftellung der Metaphyfik mit der Kunft und Religion erblickt Lange das eigentliche Ergebnifs feiner Unterfuchungen und die Aufgabe der Zukunft. Die Ideen der Metaphyfik find falfch und werthlos, fobald man fie mit dem Mafsftab der Erkenntnifs mifst; fie haben aber den unberechenbaren Werth aller idealen Gebilde des Menfchen, fobald man fie als folche betrachtet, und in ihnen daher nur ein Symbol und Bild der Wahrheit fieht.

Die objective Berechtigung der Metaphyfik beruht auf der Erkenntnifs, dafs unfere Wirklichkeit keine abfolute Wirklichkeit ift, fondern nur Erfcheinung. Daher kann uns Niemand wehren, über die wahren Dinge an fich zu — phantafiren, fo lange wir nur uns bewufst bleiben, dafs diefe Phantafieen eben find, was ihr Name befagt.

Geftützt auf diefe objective und fubjective Berechtigung macht nun Lange den »Schritt zum Ideal«. Wir müffen unfere Weltanfchauung als fubjectives Ideal gelten laffen; was fie theoretifch verliert, foll fie ethifch und äfthetifch gewinnen. Die Welt der Ideale ift eben deshalb eine folche, weil ihr keine irgendwie nachweisbare Realität entfpricht. Sie ift ein pfychologifch leicht erklärbares Product unferer Phantafie, daher fubjectiv; aber fie ift Ideal, weil wir äfthetifche Befriedigung und ethifche Erhebung aus ihr fchöpfen. Die Kritik kann uns nur die Glaubwürdigkeit, nicht aber den Werth der Ideale nehmen. Die Ideen und Ideale find nie im empirifchen Sinne wahr, fondern fie haben eine höhere Wahrheit als Symbole und in ihrer Eigenfchaft, eben Ideale zu fein. Es ift ein Mifsverftändnifs, wenn man für die idealen, fynthetifchen Phantafieen Realität und objective Gültigkeit verlangt; ihr hoher und ewiger Werth beruht gerade umgekehrt auf ihrem Mangel an empirifcher Realität. Lange's Anfchauung gipfelt alfo in dem paradoxen Satz, dafs man eine Weltanfchauung (oder Religion) wohl haben foll und kann, aber nicht theoretifch an fie glaube, fondern fich nur praktifch, äfthetifch und ethifch von ihr beeinfluffen laffe. Das Ideale verliert durch feine Nicht-Exiftenz nichts. Die harmonifche Weltanfchauung hat unfchätzbaren fubjectiven Werth, wenn ihr auch alle objective

Gültigkeit abzufprechen ift. Die empirifche und die intelligible Welt find beide wahr und ftehen darum in ewigem Widerfpruch. Man hüte fich, den mifsverftändlichen Ausdruck der »doppelten Buchführung« darauf anzuwenden; denn es handelt fich nicht darum, im idealen Gebiet einftweilen das als wahr gelten zu laffen, was den unklaren Gefühlen am meiften zufagt, im Gegentheil im idealen Gebiete der Philofophie und Religion ift nichts wahr im gewöhnlichen Sinne, aber alles wahr im ungewöhnlichen, bildlichen Sinne.

Von diefem Standpunkt aus überfchaut nun Lange Materialismus und Idealismus. Das Wahre an jenem, die ftricte Durchführung des Caufalitätsprincipes durch die Welt der Erfcheinung, die rationale Naturbetrachtung und die ftrenge und principielle Ausfchliefsung alles Wunderbaren und Uebernatürlichen aus der Natur der Dinge vertheidigt er energifch; aber mit derfelben Energie verwirft er auch das Falfche des Materialismus, den Stoff zum Princip alles Seienden zu erheben, der doch nur ein Product unferer Organifation ift. Der Materialismus allein bringt in einer Weife, die allen anderen Syftemen verfagt bleibt, Ordnung und Zufammenhang in die finnliche Welt und hat daher das Recht, auch den Menfchen mit all feinen Handlungen als Spezialfall der allgemeinen Naturgefetze zu betrachten. Für die Naturwiffenfchaften mufs das Axiom der begreiflichen Urfachen unter Befeitigung aller unklaren Annahmen von Kräften, die aus blofsen Begriffen abgeleitet werden, der leitende Gefichtspunkt bleiben. Aber zwifchen diefer empirifchen Betrachtung des Menfchen und feinem idealen Bewufstfein bleibt eine ewige Kluft befeftigt. Zwifchen der Welt der finnlichen Erfcheinung als einem gefchloffenen Ring mechanifcher Verurfachung und der intelligibeln und idealen Welt bleibt ein ewiger Widerfpruch, den Lange keineswegs zu verbergen beftrebt ift. Mit dem naiven Glauben an die finnliche Wirklichkeit fällt jeder Zauber des Materialismus und fteigt die Macht der Ideale, die aber in dem Augenblick in Nichts zerftäubt, in dem man ihre objective Realität behauptet. Damit wendet fich Lange gegen den Idealismus; fein Wahres ift die Tendenz, gegenüber der Sinnenwelt eine Ideenwelt zu errichten, aber fein Falfches ift, ihre objective Realität zu behaupten; weder der Materialismus darf feinen Stoff, noch der Idealismus fein Ideales für objective Wirklichkeit ausgeben; beides hat nur fubjective Gültigkeit. Das Wirkliche aber bleibt uns ewig unerkennbar. Die

intelligible Welt ist nur der allgemeine Begriff der jenseits der Erfahrung liegenden Natur der Dinge. Der Fehler Kants war, dafs er bei dieser negativen Erkenntnifs nicht stehen blieb, sondern für die Ideenwelt objective Gültigkeit beanspruchte. Durch seine Lehre vom »intelligiblen Charakter« geräth das »Ding an sich« in eine zweideutige Stellung zur Wirklichkeit und so construirt Kant ein Wissen, das doch nach seinen eigenen Voraussetzungen nicht Wissen genannt werden darf. Er verfiel in den Fehler, den schon Plato beging, nicht einsehen zu wollen, dafs die intelligible Welt nur eine Welt der Dichtung ist und dafs gerade darauf ihr Werth und ihre Würde beruht. Die Ideenwelt, die Dichtung in dem hohen und umfassenden Sinn, in dem sie hier genommen ist, ist aber kein Spiel der Phantasie, sondern der aus dem Innersten des Menschen, aus den tiefsten Lebenswurzeln der Gattung hervorbrechende Quell alles Hohen und Heiligen. Der Widerspruch aber zwischen Ideal und Leben ist nicht zu vermeiden. Die gemeine Wirklichkeit ist nicht zu versöhnen mit der Ideenwelt, der symbolischen Vertreterin der postulirten und geahnten absoluten Wirklichkeit. Sowie wir aber der Ideenwelt objective Existenz zuschreiben, sinkt ihr Werth, verschwindet ihre Geltung und erbleicht der Adel unserer auf sie gegründeten Handlungen. Wer sich verführen läfst, seinen subjectiven Gebilden objective Existenz zu vindiciren, verfälscht die Wissenschaft und Wirklichkeit und entadelt den Werth des Idealen, das nur Werth hat, weil es nie und nirgends als objective Realität existirt.

So vollzieht sich hier vor unserem geistigen Auge der Sieg des Genius, der Sieg des Geistes über die gemeine, materielle Wirklichkeit, und diese grofsartige Resignation ist erhabener, als jene von Schopenhauer geschilderte Verneinung des Willens zum Leben. Stolz verzichtet hier der Mensch auf die Wirklichkeit, wegwerfend die gemeinen Vorurtheile und Irrthümer seines Geschlechtes; stolz verzichtet er auf die Wahrheit seiner Ideen und findet in seiner Brust allein die Welt, die er hinter der Wirklichkeit wähnte.

Jede Weltanschauung soll die Wirklichkeit ideell ergänzen; daher darf das Ergänzungsstück der gegebenen Wirklichkeit nicht total widersprechen, und die erste Regel heifst daher für den Philosophen, sich zwar über die Wirklichkeit hinauszuschwingen, aber doch nicht ins Phantastische zu gerathen; nichtsdestoweniger aber soll er doch seine Weltanschauung nur (oder vielmehr er darf sie

ſogar) als ideales Kunſtwerk betrachten, ohne ſie als den Ausdruck der wahren Verhältniſſe und letzten Gründe des Seins anzuſehen. So verlangt Lange einerſeits den vollen, männlichen Sinn für die Wirklichkeit und andererſeits Verſtändniſs und Begeiſterung für das Ideale und Intelligible. Nur ſo betrachtet kann ein Weltbild auch ſeine andere Hauptaufgabe erfüllen: den Menſchen ethiſch zu erheben. Die Ideenwelt und ihre Sicherheit beruht auf ihrer gröſseren Werthſchätzung. Die Methaphyſik ſoll nicht nach dem Sein ſelbſt ſuchen, nicht mit den Wiſſenſchaften der Wirklichkeit an Sicherheit wetteifern, ſondern die Welt des Seienden mit der Welt der Werthe in Verbindung bringen, d. h. ſie ſoll den Menſchen ethiſch über ſich ſelbſt hinausheben, ohne aber dadurch gröſseren Anſpruch auf objective Gültigkeit zu gewinnen. Somit kann man auf dem »Standpunkt des Ideals« nur eine negative Verſöhnung zwiſchen Forſchung und Dichtung herſtellen, und den Widerſpruch zwiſchen Vernunft und Verſtand nur unſchädlich machen, aber nicht aufheben. Nur ſo laſſen ſich beide berechtigten Richtungen befriedigen und in Einem und demſelben Menſchen, wie in der Geſellſchaft vereinigen, wenn auch nur Wenige zu dieſer Erhebung über die gemeinen Vorurtheile im Stande ſein mögen; aber nur auf dieſe Weiſe genügt man den höheren Anſprüchen auf volle und echte Menſchlichkeit. Die Erkenntniſs des ſubjectiven Urſprunges ſowohl der Cauſalität und des Stoffes, als der Teleologie und Idee ermöglicht allein dieſes Wunder der Verſöhnung. Ohne der Ideenwelt Realität im gemeinen Sinn zuzuſchreiben, verſetze man ſich mit Schiller, dem begeiſterten Kantianer, in dieſelbe hinein mit freiem Geiſtesſchwung, als in die wahre Heimath der Geiſter, in das Gedankenland der freien, ewigen, göttlichen Schönheit, um aus ihr äſthetiſche Befriedigung zu trinken, und ethiſche Kraft zu ſchöpfen. Es gehört, ſagt Lange in prophetiſchem Tone, zu den Kernwahrheiten der neuen Periode der Menſchheit, daſs man die Speculation nicht wie Comte wollte, abſchaffe, wohl aber, daſs man ihr ein für alle mal ihren Platz anweiſe, daſs man wiſſe, was ſie für das Wiſſe[n] leiſten kann und was nicht! Die Speculation gibt in der Ideenw[elt] keine Erkenntniſs, ſondern eine Fiction, eine Dichtung, aber v[on] unberechenbarem, praktiſchem Werthe. Wir müſſen die ungeheu[re] Lücke in unſerem Wiſſen ausfüllen und decken durch ideale, ethiſc[he] Principien. Alle Philoſophie iſt Dichtung, auch der Materialismu[s]

ift dies erkannt, fo wird man es für gerathener finden, lieber mit der Vernunft, als blos nach Andeutung der Sinne, wie jener, zu dichten; und mit diefer Bemerkung macht Lange fchon einen Uebergang zu materiellen Aufftellungen; er weift auf den kritifchen Idealismus hin, der mit der unbekannten Wahrheit enger zufammenhängt, als der Materialismus. Die fpecielle Ausgeftaltung der Ideenwelt überläfst jedoch Lange dem Privatbelieben des Einzelnen. Je ethifcher und äfthetifcher die Wirkung diefes idealiftifchen Weltbildes ift, defto beffer ift es; im Uebrigen kann man feine Ausgeftaltung in keiner allgemein gültigen Form vorfchreiben.

Weitere formelle Regeln oder weitere materielle Beftimmungen gibt Lange nicht; diefe genügen, um Jedem klar zu machen, was er von feiner eigenen Weltanfchauung, wie von jeder anderen zu halten und zu erwarten habe. Es fragt fich nun, wie geftalten fich auf diefem allgemeinen und principiellen Standpunkt die Specialgebiete, zunächft die Naturphilofophie und dann überhaupt weiterhin das Weltbild? Einige der hieher gehörigen Fragen, Bedeutung und Verhältnifs von Kraft und Stoff, von Mechanismus und Teleologie, wurden fchon befprochen; denn alle naturphilofophifchen Probleme find in letzter Linie erkenntnifstheoretifche Probleme; natürlich, da die Grenzen des Naturerkennens mit denen alles Erkennens zufammenfallen. Am Ende aller diefer Fragen fteht ein unüberfteigliches transcendentes Hindernifs. Die naturwiffenfchaftliche Behandlung gibt den Caufalzufammenhang des Gefchehens, aber fie vermag weder Atom und Kraft, noch Empfindung und Bewufstfein zu erklären. Soweit als die echt naturwiffenfchaftliche Erklärung berechtigt ift, foweit ift es auch die materialiftifche. Aber die empirifche Realität der Welt der Atome und Bewegungen läfst fich fehr gut mit ihrer transcendentalen Idealität vereinigen. Hinter aller Natur fteckt vielleicht das eigentliche Sein, das auch der Grund alles Pfychifchen ift. Jedenfalls aber ift die Welt der Atome nicht die »eigentliche Heimath des Geiftes«. Die Welt der natürlichen Erfcheinung ift ein in fich abgefchloffener Kreis, eine Kette, in die ohne Gefahr gänzlicher Zerrüttung keine fremden Glieder eingefchaltet werden dürfen; aber fie weift doch über fich felbft hinaus.

Kraft und Stoff find zwei, von verfchiedenen Standpunkten aus aufgenommene Abftractionen der Dinge; »Stoff« bezeichnet den unbegreiflichen und unbegriffenen Reft unferer Analyfe. Wir

werden immer ſicherer in der Kenntniſs der Beziehungen de Dinge und immer unſicherer über das Subject dieſer Beziehungen Die philoſophiſchen Fragen nach der Conſtitution der Materie ſind unlösbar, weil ſie ins Unendliche führen.

Das Atom, die nothwendige Grundlage aller Naturwiſſenſchaft, iſt nur eine Schöpfung des Ich. In der Atomiſtik ſelbſt liegt das Princip, das die Materie und damit den Materialismus auflöſt. Wir können von Stoff und Kraft nur eine erkenntniſstheoretiſche Definition geben, denn wir haben es bei dieſen Fragen nur mit den nothwendigen Bedingungen unſerer Erkenntniſs zu thun, nicht mit dem, was die Dinge etwa an ſich ſelbſt und ohne Beziehung zu unſerer Erkenntniſs ſein mögen. Man geräth mit dem Atomproblem, gerade ſo wie mit Raum, Zeit, Bewegung auf den Unendlichkeitsproceſs, der immer ein ſicheres Anzeichen davon iſt, daſs unſere Erkenntniſs hier an ihrer Grenze angekommen ſei Stoff iſt eine Hypoſtaſe, zu der wir keine objective Berechtigung nachweiſen können, und doch können wir ihn auch nicht entbehren da wir einen Träger der Eigenſchaften bedürfen. Damit ſind wi aber an den Grenzen des Naturerkennens angelangt und ſehen ein daſs ſowohl Kraft als Stoff nur proviſoriſche Hilfsausdrück ſind. Wir finden alſo ſicheren Boden nur in den Relationen; da gegen über das abſolute Weſen der Materie können wir nicht ausſagen; ſoweit es ſich nun aber um die Relationen zwiſche den Erſcheinungen handelt, geht echter Idealismus Hand in Han mit den Naturwiſſenſchaften und verwirft mit dieſen z. B. di übernatürliche Deutung der Erzeugung. Was aber das Abſolut ſelbſt betrifft, ſo iſt alles darüber Geſagte reine Phantaſie und de Schluſs auf ſeine Exiſtenz ſelbſt iſt ein rein ſubjectiver Act, fü deſſen reale Gültigkeit wir keine Bürgſchaft haben.

Dieſelbe Methode befolgt Lange auch bei den kosmolo giſchen Fragen; auch hier läuft die Analyſe in Unendlich keiten aus, ein ſicheres Anzeichen, daſs hier wieder definitiv Grenzen unſeres Wiſſens zu conſtatiren ſind; das iſt ſowohl rück wärts als vorwärts, ſowohl bei der Frage nach dem Anfang al nach dem Ende des Weltproceſſes der Fall; denn nach rückwärt gibt uns die Kant-Laplace'ſche Theorie, die einzige wiſſenſchaftlich Hypotheſe hierüber, keinen Aufſchluſs über den Anfang der Be wegung; und nach vorwärts vermag uns die Mechanik nicht Sicheres über das Ende des Sonnenſyſtems, geſchweige denn de

Weltproceffes zu geben. Befonders fcharf verfolgt Lange hier diejenigen Verfuche, welche da, wo das mechanifche Wiffen aufhört, mit ihren anthropomorphiftifchen und teleologifchen Phantasmen (wie Hartmann und Dühring) einfetzen, anftatt fich ein für allemal bei diefen Grenzen zu beruhigen.

Diefelbe erkenntnifstheoretifche Methode, die auf dem kritifchen Standpunkt als die allein mögliche erfcheint, befolgt Lange auch in der Frage nach der Urzeugung; hat fie factifch ftattgefunden, fo kann fie die Wiffenfchaft nach dem Axiom der Begreiflichkeit der Welt nur als Naturvorgang betrachten, bei dem von einem übernatürlichen Schöpfungsact, der dazu nothwendig gewefen wäre, keine Rede fein kann, obgleich es dem Idealiften unbenommen bleibt, fie nebenbei als Ausflufs göttlicher Weisheit zu bewundern. Hat fie nicht ftattgefunden und war das Leben von jeher da, fo geräth die Frage nur in die »gute Gefellfchaft der anderen transfcendenten Fragen«, die in Unendlichkeits-Antinomieen auslaufen.

Auch bei der Frage nach dem Wefen und der Entwickelung der organifchen Welt und nach einem eventuell darin zur Wirkung kommenden teleologifchen Princip leiftet diefelbe erkenntnifstheoretifche Methode die beften Dienfte, wie bei der Frage nach dem Urfprung des Organifchen. Die bisherige Form der Teleologie fcheint Lange nicht haltbar zu fein, da fie zu fehr anthropomorphiftifch war; ihre Elimination und die Anfchauung der Welt unter dem Begriff einer inneren Einheit verdanken wir Darwin. Die bisherige Teleologie nahm an, dafs die Natur nach Analogie des menfchlichen Vernunftgebrauches zweckmäfsig verfahre; heutzutage ift feftgeftellt, dafs ihr Verfahren mit menfchlicher Zweckmäfsigkeit keine Aehnlichkeit hat. Ihre Mittel find die niedrigften, welche wir kennen; fie gebraucht vor Allem den Zufall als Vermittler, im Gegenfatz zu der menfchlich berechnenden Intelligenz. Der Untergang der Lebenskeime, das Fehlfchlagen des Begonnenen ift die Regel, und die fogenannte »naturgemäfse« Entwickelung ift auch in der Natur (nicht nur in der Menfchenwelt) ein Specialfall unter Taufenden. Der Zufall ift ein mächtiger Factor in der Entwickelung der Organismen, (Zufall natürlich im Gegenfatz zur menfchlich berechnenden Intelligenz genommen.) Indeffen hat es die Naturforfchung nur mit den wirkenden Urfachen zu thun, und überläfst die Teleologie den

Phantafieen der Metaphyfik und Religion. Dafs auch diefe Frage nach den Entwickelungsprincipien der organifchen Welt eine erkenntnifstheoretifche ift, wird fich fernerhin zeigen; fie ift erkenntnifstheoretifch, wie die Frage nach dem Wefen der Organifation, eine Frage, bei der das Verhältnifs der Einheit der Form zur Vielheit des Stoffes zur Sprache kommt. Diefer Gegenfatz ift nach Lange ebenfalls wahrfcheinlich nur eine Folge unferer geiftigen Organifation und in der Welt der Dinge an fich — auf eine uns unbekannte Weife gelöft oder vielmehr gar nicht vorhanden. Erfcheint indeffen auch die Form als der logifche Kern der Kraft, fo hat die Naturwiffenfchaft es doch nur mit den mechanifchen Urfachen zu thun, als deren nebenfächliches Product ihr die Form, *refp.* die Einheit fich darbietet, die vom wiffenfchaftlichen Standpunkt aus nur eine relative ift und nur in der Züfammenfaffung in unferem Denken befteht, die uns aber doch ftets als der immanente Zweck aller Organismen erfcheinen wird; ein wirkendes Princip kann die Wiffenfchaft in ihr nicht anerkennen. Form, Einheit und Individualität find nur fubjective Auffaffungen, und weil fie fubjectiv find, find fie auch relativ; alfo ftofsen wir auch hier auf den erkenntnifstheoretifchen Untergrund, auf dem alle Probleme ruhen, und auf den man ftöfst, fobald man nur tief genug geht.

Lange ftimmt Darwin nicht in Allem bei; insbefondere verlangt er mit Nägeli und Kölliker eine Berückfichtigung der pofitiven inneren Factoren und die Auffuchung eines neben dem Zufall und den negativen Factoren ftehenden, in dem Wefen des Organifchen felbft liegenden Entwickelungsprincipes; diefes ift aber foweit entfernt, ein myftifch-teleologifches fein zu follen, dafs Lange darunter vielmehr ein mechanifches, *refp.* chemifches Princip verfteht, das vielleicht fchon in Häckels Kohlenftofftheorie gegeben fei; denn die Maxime des Naturforfchers darf nur fein, alle Erfcheinungen mechanifch zu erklären. Unter einem Entwickelungs-Princip oder -Plan kann der Naturforfcher nur die einheitlich gedachte Zufammenwirkung der allgemeinen Naturgefetze zu diefem beftimmten Zwecke denken, keineswegs aber eine »myftifche Beihülfe« eines metaphyfifchen Principes, eines fpiritiftifchen Wefens. Der Naturforfcher und fomit auch der wahre Naturphilofoph geht von dem Princip der Erklärbarkeit der Welt unter blofser Anwendung des Caufalitätsprincipes aus und über-

ſst alle Finalität der Metaphyſik, die ſich aber hüten muſs, damit
ie Hartmann, der Naturwiſſenſchaft ins Gehege zu kommen. Jeder
:leologiſche fremdartige Eingriff würde nach naturwiſſenſchaft-
:her Betrachtung eine Arbeit leiſten, die ſich nach mechani-
:chen Aequivalenten meſſen läſst; und doch würde er die Aequi-
alentreihe durchbrechen, da er ja von auſsen in dieſelbe herein-
eflogen käme, wie ein in eine richtige Gleichung hereingeſchneiter
chreibfehler, der das ganze Reſultat verdirbt.

Ein Entwickelungsplan, wie ihn der wahre Naturphiloſoph
rauchen kann, kann immer nur ein empiriſches Geſetz ſein, d. h.
ine der Beobachtung entnommene Zuſammenfaſſung gewiſſer Re-
eln in den Naturvorgängen, deren letzte Urſachen wir nicht kennen.
ede Verbeſſerung, Beſchränkung oder auch Bekämpfung des Dar-
vinismus muſs ſich ſtets auf denſelben Boden der rationell-
nechaniſchen Erklärung ſtellen und das erſte Axiom muſs die
ınerbittliche Logik des ſtreng durchgeführten Cauſalitätsprincipes
ein. Eine »richtige Teleologie« kann nur darauf beruhen, daſs
nan die Mittel, welche die Natur anwendet, zuſammenfaſst und
ehauptet, daſs dieſer oder jener Zweck durch mechaniſche Urſachen
ıervorgebracht zu ſein ſcheine; die Sache läuft aber immer wieder
uf die erkenntniſstheoretiſche Schwierigkeit hinaus, indem es ein-
nal unbegreiflich bleibt, wie eine mechaniſche Cauſalitätsreihe
ugleich einem Zwecke dienen könne, und indem andererſeits doch
ede Zweckvorſtellung eine rein ſubjective Kategorie iſt. Auſserdem
nuſs man annehmen, daſs ſchon in der Conſtitution der Atome und
ler Weltgeſetze das Ziel irgendwie angelegt ſei, indem bei anderer
Conſtitution dieſer Factoren die Entwickelung jedenfalls eine andere
eworden wäre; d. h. dieſe Welt iſt ein Specialfall unter unzähligen
nöglichen Welten, und in der ſpeciellen Conſtitution, aus der unſere
Velt nach rein mechaniſchen Geſetzen hervorging, kann man —
ies iſt eine richtige und erlaubte, freilich auch ſehr arme Teleo-
gie — mit Fechner einen Weltplan ſehen; und hier ſind noch
leale und ſpeculative Ausbildungen des Zweckbegriffes möglich,
e keineswegs der Naturwiſſenſchaft ſo zu widerſprechen brauchen,
ie z. B. die teleologiſchen Phantaſieen eines Hartmann, der »geiſtige
Iſachen« für phyſiſche Vorgänge annimmt; man kann und darf
e ganze ſinnliche Welt für etwas Geiſtiges erklären, aber man
rf nicht einzeln in ihren Kreis geiſtige Urſachen hereinbringen,
lche ihre in ſich feſtgeſchloſſene mechaniſche Cauſalreihe durch-

brechen. Man kann und darf, wenn man durch den Ma
mus hindurch zum Idealismus hindurchgedrungen ist, all
stehende für geistiger Art erklären, (wie Berkeley, dem sich
manchmal sehr nähert), sofern es ja zunächst nur unsere Vor
ist, aber so lange man noch zwischen Geist und Materie
scheidet, darf man nicht die Materie durch geistige Principie
besser gesagt durch Geister bewegen lassen; denn jede Kraft,
das kleinste Molecül auch nur um eine unendlich kleine Stre
der Bahn wegnimmt, in der es sich nach den allgemeinen
gesetzen bewegt, ist ein Wunder, und Wunder erkennt die
wissenschaft principiell nicht an! Die Naturwissenschaft kan
mystischen Eingriffe eines Wesens dulden, »das ihr nicht vor
ist«, wenn sie auch eine noch so merkwürdige und zweck
erscheinende Kräftecombination vor sich hat. Man darf d
erklärliche nicht mit Geistern und Gespenstern, »dem phanta
Reflex unserer Unwissenheit« erklären wollen.

Also das Höhere ist als aus dem Niederen auf rein me
sche Weise hervorgegangen zu betrachten. Und vom echt
schaftlichen Standpunkt aus besteht zwischen Thier und Men
ein quantitativer Unterschied, mag man sich die Abstamm
letzter Linie monophyletisch oder polyphyletisch vorsteller
theoretisch ebenso gleichgültig ist, wie die Frage, ob die
gung einmal oder vielmal, an einer Stelle oder an vielen
stattgefunden habe. Wie steht es nun aber mit dem Hervo
des Psychischen aus dem Physischen oder mit dem
gang des Letzteren in das Erstere? Hier bekämpft Lange de
rischen Irrthum aller Materialisten, die psychischen Phäno
mechanisch erklären zu können. Lange gibt zunächst
Winke zu einer methodischen Bekämpfung jenes Irrthums
muss sich gewöhnen, alles Persönliche und Bewusste aus Un
lichem und Unbewusstem abzuleiten; man muss die h
psychischen Functionen auf niedere, einfachere zurückführe
aus diesen genetisch erklären. Man muss ferner das Darw
Entwickelungsprincip auch in das Seelenleben einführen, abe
etwa so, als ob man das Psychische aus dem Physischen
sich entwickeln lassen könnte, sondern so, dass man die h
Seelenfunctionen und complicirteren psychischen Vorgänge au
elementare Vorgänge zurückführt, aus denen sie sich entw
Sodann muss man bedenken, dass jeder psychische Act auf d

Weise zu betrachten ist, erstens nach seiner objectiven Seite als physiologischer Nervenvorgang, sodann nach seiner subjectiven Seite als Bewufstseinsvorgang; zwischen beiden Betrachtungsweisen gibt es keine Brücke. Daher ist es selbstverständlich, dafs man z. B. jede organische Bewegung, die aus psychischen Motiven erfolgt, zu zerlegen hat in zwei streng getrennte Reihen, in eine rein psychische Reihe und in eine rein mechanische Reihe. Jede Armbewegung z. B. ist also einmal rein aus physiologischen, mechanischen Ursachen zu erklären, und zweitens zugleich aus einer jene mechanische Vorgänge begleitenden, aber nicht aus ihnen abzuleitenden, oder auch in sie eingreifenden Reihe rein psychischer Vorgänge; die selbst wieder in sich selbst nach dem Princip des psychologischen Mechanismus auf- und aus-einander folgen. Ein und derselbe Vorgang ist subjectiv betrachtet eine durch Motivation oder Association u. s. w. zu erklärende Thatsache, objectiv aber eine bestimmte Molecularbewegung, hervorgerufen durch eine fortschreitende Auslösung der Spannkräfte durch rein mechanische Ursachen. Nicht nur jede Bewegung unseres Körpers, mag sie noch so willkürlich sein, ist so zu betrachten, sondern es ist auch jeder rein innerliche Vorgang, der gar keine Aeufserung hervorzubringen scheint, zugleich als eine durch mechanische Ursachen hervorgebrachte Molecularbewegung zu betrachten.[85]) Für den exacten Forscher fällt aber jedenfalls die »Vorstellung«, die etwa eine Bewegung begleitet, aus der physiologischen, d. h. mechanischen Rechnung als eine werthlose Null heraus. Man hat alle scholastischen Schulbegriffe der Psychologie fallen zu lassen, hat insbesondere nur rein die psychischen Functionen zu betrachten ohne alle und jede Rücksicht auf das metaphysische »Gespenst einer Seele«, und Lange gibt damit Princip und Methode für die wissenschaftliche Psychologie der Zukunft.[86]) In der physiologischen Betrachtungsweise hat man den Materialismus consequent durchzuführen; nur so erweist sich zuletzt seine Unhaltbarkeit, und hier hat man also die somatische Methode zu befolgen; in der psychologischen Betrachtungsweise hat man rein genetisch zu verfahren und, wie gesagt, nur mit Functionen zu operiren, nicht mit dem Seelenbegriff und mit Seelenvermögen. Vor Allem aber hat man sich zu hüten, beide Gebiete zu vermischen; und damit kommen wir auf das eigentliche Princip, das diesen Regeln zu Grunde liegt. Man hat nämlich für das Verhältnifs des Physischen zum Psychischen eine andere Formel auf-

zuftellen, als fie bisher fowohl beim Materialismus als bei
Spiritualismus üblich war. Einerfeits nämlich, weil man logifc
nie begreifen kann, dafs Phyfifches fich umfetze in das ganz hete
rogene Pfychifche, andererfeits weil fowohl die materialiftifch
Vorftellung eines Ueberganges des Phyfifchen ins Pfychifche, al
die fpiritualiftifche einer Einwirkung des Pfychifchen auf da
Phyfifche dem phyfikalifchen Gefetz der Erhaltung der
Kraft widerfpricht, hat man die von Kant im Anfchlufs an Spi-
noza aufgeftellte Formel wieder fcharf zu betonen: dafs »phy-
fifche und pfychifche Vorgänge daffelbe feien, nur von zwei
verfchiedenen Seiten gefehen«. Man hat alfo z. B. bei der Er-
klärung einer willkürlichen Bewegung einerfeits die mechanifche
Caufalreihe, in welche fie einzureihen ift, andererfeits die pfycho-
logifche Reihe, zu der fie zu rechnen ift, ganz getrennt zu
halten; beide Reihen haben für uns nichts mit einander zu fchaffen
fie laufen getrennt neben einander her, ohne jemals in einander
überzugehen; ihr Verhältnifs ift uns unerklärlich und dabei zieh
fich Lange mit Recht auf die Kant'fche Pofition der Unerkenn
barkeit der Dinge an fich zurück. Mechanifches kann nur au
Mechanifchem, Pfychifches nur aus Pfychifchem entftehen. Und ma
auch diefe exact-wiffenfchaftliche Betrachtung auf eine fcheinbar
Parodoxie führen — fo ift das doch einzig und allein Wiffenfchaf
Und wer hier zweifelt und nicht für die Wiffenfchaft ift, der i
gegen fie. Höchftwahrfcheinlich find diefe beiden parallelen Reihe
in der Welt der Dinge an fich identifch; aber wir, die wir den
felben Vorgang von zwei entgegengefetzten Seiten fehen, vermöge
fie nicht zugleich zu begreifen. Empfindung und Gedanke fin
alfo nicht etwa als befondere Producte aus materiellen Urfache
oder als gefonderte Vorgänge neben den ftofflichen Producte
und Vorgängen anzufehen, fondern der fubjective Zuftand de
empfindenden Individuums ift zugleich für die äufsere Betrachtun
ein objectiver Zuftand, eine Molecularbewegung; der fubje
tive Zuftand ift kein befonderes Glied in der Kette der organifche
Vorgänge, fondern gleichfam nur die Betrachtung irgend eines dief
Vorgänge von einer anderen Seite her. Das Gefetz der Erhaltur
der Kraft darf im Inneren des Gehirns keine Ausnahme erleide
wenn es nicht finnlos werden foll. Zwifchen Phyfifchem und Pf
chifchem befteht kein Caufalzufammenhang im gewöhnliche
Sinn. Wie die rationelle Naturphilofophie nur fagen kann, da

mit mechanifchen Vorgängen zugleich zweckmäfsige Formen erreicht werden, fo kann die rationelle Pfychologie nur fagen, dafs mit mechanifchen Vorgängen zugleich pfychifche Zuftände verbunden find; aber beidemal darf kein Uebergang oder gegenfeitiger Caufalzufammenhang ftatuirt werden. Hier mufs der Materialismus ftreng durchgeführt werden, und wenn es — wie es auch thatfächlich ift — fein eigener Untergang wäre. Lange bekämpft fodann an der Herbart'fchen Pfychologie aufser ihrer mathematifchen Methode noch die Annahme einer Seelenmonade, deren wiffenfchaftliche Werthlofigkeit und Schädlichkeit er treffend nachweift; »das heifse einen hohlen Begriff theuer bezahlen«. Seine Meinung gipfelt in dem parodoxen Satze, nur »ruhig eine Pfychologie ohne Seele anzunehmen«. Der verfteckte Grund zu diefer Annahme der Seele liegt nur in der Ueberlieferung oder in dem ftillen Drang des Herzens, dem verderblichen Materialismus entgegenzutreten; allein dadurch wird nur gefchadet und die bleibende Rettung des Idealen, das der Materialismus bedroht, verfäumt. Man mufs dem Materialismus da fein Recht laffen, wo er es hat, fonft nimmt er noch mehr in Anfpruch, als ihm gebührt. Dafs Lange damit keineswegs geneigt ift, dem Materialismus Vorfchub zu leiften, ja dafs er im Gegentheil mit Recht, indem er den Spiritualismus reinigt, die Unwahrheit und wiffenfchaftliche Einfeitigkeit beider ftatuirt, erhellt aus dem Bisherigen. Seine weiteren Vorfchläge zur Begründung einer »naturwiffenfchaftlichen und exacten Pfychologie« find die Grundlage aller pfychologifchen Unterfuchungen der Zukunft und enthalten das Programm, welches feftgehalten werden mufs, wenn die Pfychologie fich fruchtbar weiter entwickeln foll.[87])

Werfen wir noch einen vergleichenden Rückblick auf die behandelten Syfteme, fo macht fich uns vor Allem bemerkbar, dafs Lange fich rein auf die Erkenntnifstheorie und ihre Refultate befchränkt, ohne fich dazu verleiten zu laffen, wie Hartmann und Dühring eine gefchloffene, aber widerfpruchsvolle Weltanfchauung, ein fertiges Syftem uns zu überliefern. Verftand, Vernunft, Gemüth und Gewiffen erhalten eine befriedigende und harmonifche Berückfichtigung, und Lange's Anfchauung entfpricht den Anforderungen, die er felbft an eine Weltanfchauung ftellt, vollkommen, einmal, den pofitiven Wiffenfchaften nicht zu widerfprechen, und fodann den Menfchen ethifch zu erheben und fein Weltbild

aeſthetiſch abzurunden. Lange iſt weit entfernt, in denſelben Fehler mit Kant zu verfallen, nämlich die Erkenntnifstheorie wieder in Dogmatik verknöchern zu laſſen. Indem er überall auf die Lücken der Erkenntnifstheorie, ſowie auf die Widerſprüche der menſchlichen Erkenntnifs überhaupt aufrichtig hinweiſt, befolgt er zugleich eine edle Mäfsigung und männliche Zurückhaltung, die uns mehr befriedigt, als die ungeſunde Ueberfüllung mit Dogmen. Seine Anſchauung (denn »Syſtem« kann man ſie nicht mit Fug nennen) iſt geeignet, die verſchiedenen widerſprechenden Weltanſchauungen und Dogmen zu verſöhnen, indem ſowohl der Materialiſt als der Idealiſt, der Dogmatiker wie der Sceptiker bei ihm ſeine Rechnung findet. Jeder iſt willkommen, ſo lange er nicht ſeine Ideen und Phantaſieen für objective und allgemein gültige Wahrheit ausgibt. Insbeſondere der Materialismus wird als integrirender Beſtandtheil dem kritiſchen Idealismus einverleibt und ſeine abſolute Gültigkeit im Gebiete der ſinnlichen Erſcheinung rückhaltslos anerkannt. In allen einzelnen Fragen wird der Materialismus, ſagt Lange einmal, dem Platonismus gegenüber ſtets Recht behalten; das Geſammtbild des letzteren wird freilich der unbekannten Wahrheit vielleicht näher ſtehen. Lange iſt weit entfernt, uns ſeine eigene Weltanſchauung aufoctroyiren zu wollen, ſondern er bietet innerhalb des Rahmens ſeiner Erkenntnifstheorie einem Jeden Spielraum genug, ſeine Weltanſchauung nach ſeinem Belieben ſich auszudenken, da ja alle poſitiven Behauptungen gleicherweiſe nur ſymboliſche Begriffsdichtungen ſind. Indem er uns zeigt, wie weit unſere Erkenntnifs uns zu tragen befähigt iſt, indem er uns die Kluft zeigt, über die nicht die Erkenntnifs, wohl aber die dichtende Speculation ſich hinüberſchwingt, fordert er uns ſelbſt auf, je nach unſerem Bildungsgrad und dem Bedürfnifs unſerer Vernunft oder unſeres Herzens uns eine Idealwelt zu erbauen; und gibt uns noch insbeſondere den Rath, nicht auf den theoretiſchen Erkenntnifswerth, ſondern auf den praktiſchen Werth der Ideen zu ſehen. Er ſchüttelt uns aus dem »dogmatiſchen Schlummer« auf, in welchem auch der heutige Materialismus befangen iſt. Alle dogmatiſchen Syſteme, die mit dem Anſpruch auftreten, uns mit Wahrheit zu verſehen und die principiellen Widerſprüche verſöhnt zu haben, zeigen ſich von dieſem Standpunkt aus als verfehlte Speculationen; die poſitive Wiſſenſchaft vermag niemals die Widerſprüche der Welt und des Lebens

löfen, fondern nur die ideale Synthefe dichtender Speculation.
weht ein Zug tragifcher Refignation durch diefe Anfchauung
l doch wieder eine begeifterte und begeifternde Erhebung
n Höchften, Göttlichen, Idealen; ein hohes fittliches Pathos
cht fich in Allem aus, was Lange und wie er es lehrt.

Lange ift alfo weit entfernt, eine »genaue Befchreibung des
foluten« zu geben, wie wir fie bei Hartmann und Dühring
len; wohl ift die Welt Erfcheinung, aber das Wefen bleibt
ewig verborgen und läfst fich pofitiv weder als geiftig noch
materiell beftimmen, weder als Stoff noch als Kraft oder Wille
er Idee; denn das find lauter Beftimmungen, die aus dem Kreife
Erfahrung und der Erfcheinung genommen find. Und fo braucht
nge vom Abfoluten »nichts zu fagen, was er nicht weifs«. Und
rde auch, was freilich mehr als unwahrfcheinlich ift, jemals unfere
rftellung das wahre Sein abbilden, fo liefse fich doch diefe
rrefpondenz niemals controliren. Jeder mag es fich nach
nem Belieben bildlich vorftellen; hier ift eine Grenze unferer
kenntnifs; ja vom Standpunkt der confequenten Erkenntnifstheorie
nn man nicht einmal die objective Exiftenz eines folchen Abfo-
en behaupten, fondern nur fagen, dafs das »Ding an fich« ein
thwendiger Grenz- und Hilfsbegriff ift, auf den uns unfer Ver-
nd führt; der Kriticift hütet fich alfo, eine Urfubftanz definitiv
zunehmen. Wie Lange fo dem Dogmatismus überhaupt entgegen-
tt und einen wohlthuenden Gegenfatz zu Hartmann und Dühring
det, fo tritt er auch mit denfelben Mitteln und Gründen gegen
n dogmatifchen Monismus auf. Auch der Gegenfatz von Viel-
it und Einheit ift nur ein fubjectiver. Daher ift die Kategorie
r Einheit eben auch nur eine fubjective Uebertragung auf
s fingirte Abfolute. Ob alfo die »Urfubftanz« identifch und
Eine zu denken fei, bleibt ebenfo unentfchieden; ja die mo-
ftifche Tendenz felbft ift eben auch nur ein dogmatifches
orurtheil. Abfoluter Monismus läfst fich nur auf Koften
r Logik und unter Vernachläffigung der entgegenftehenden
hatfachen begründen. Der Einheitsdrang unferer Vernunft
rechtigt uns noch nicht zur pofitiven Annahme eines einheit-
hen Urgrundes. Der Widerfpruch zwifchen dem Einen und
elen, fagt Lange einmal, ift ein ewiger und unfere Erkenntnifs
cht nicht hin, um ihn irgendwie zu löfen und den Gegenfatz, der
rin liegt, zu verföhnen. Wir fahen bei Hartmann und Dühring,

dafs aller Monismus wieder in Dualismus umfchlägt, indem
vernachläffigte Princip durch alle Ritzen eindringt. Stoff und F
und wie diefe Gegenfätze alle noch heifsen, find aber nach L
Erkenntnifsgegenfätze, angelegt in der ganzen Organifation un
Erkenntnifsvermögens. Alfo können wir auch nicht über j
Dualismus hinauskommen. Für unfere Auffaffung find ei
zwei unvereinbare Gebiete vorhanden, »von denen jedes nach
fetzen *fui generis* zu behandeln ift«. Gemeinfam mit Hartm
und Dühring ift Lange ein platonifches Element. Wäh
aber die Erftgenannten dem alten Dualismus Plato's unwill
lich verfallen, macht Lange auf die hohe fittliche und aeft
tifche Bedeutung aufmerkfam, die in der Ideenwelt liegt; d
ift aber freilich nicht für ein Dogma zu halten. Er macht
»objectiven Ideen« Plato's zu feinen »fubjectiven Idealen« und f
dert in einem begeifterten Hymnus die Macht der »reinen
ftalt«, wie Schiller Idee überfetzt. Ueberhaupt wird fich Sch
auch im letzten Abfchnitt als Lange's Vorbild zeigen, der di
»Standpunkt des Ideals« am reinften vertreten hat. Durch c
Begeifterung Lange's für den reinen Platonismus, der ja beka
lich auch mit Kants Syftem fchon häufig zufammengeftellt wo
ift, erhalten wir nun auch einen näheren Einblick in die, mö
ich fagen — efoterifche Weltanfchauung Lange's oder — wi
felbft einmal bemerkt — in feine Privatweltanfchauung. Der r
Platonismus erfcheint ihm als die fchönfte Geftalt der Philofo
und wenn er von den Ideen fpricht, fo find es doch immer fo
Platonifch gedachten Ideale, in deren fchöpferifcher Conceptio
die höchfte Stufe aller Philofophie erblickt. Freilich nennt er
Platonismus auch wiederum einen leeren Mythus, einen welthi
fchen Irrthum und Hemmfchuh für die Wiffenfchaft, was er ift
wird, fobald man ihn nicht als fubjectives Ideal, fondern als obje
Wahrheit fafst, wie Plato felbft. Dafs darin ein fchriller Mi
liegt, ein Widerfpruch, mit dem unfere Weltanfchauung abfchl
— das zu leugnen, hat Lange wohl niemals verfucht, denn e
ja eben das Eigenthümliche feiner Anfchauung anzuerkennen,
es nicht möglich fei, dem Widerfpruch zu entrinnen. Auf der E
Seite erkennt Lange im Platonismus einen Irrthum, auf der and
Seite behält er ihn doch bei als eine bewufste Illufion, al
fubjectives Ideal, das mit dem Menfchen entfteht und vergeht. E
feits halb Materialift, halb Idealift

»Schwebt er in den Lüften,
Erhebt den Zweifel auf den Thron des Glaubens,«

wie der revolutionäre **Uriel Acosta**, andererseits spricht er mit dem conservativen **Silva**:

»Und wenn mein eigner Witz,
Wenn die Vernunft mit klugem Selbstgefallen
Mir sagte: »Das ist morsch und todt«, so helfe
Der Ew'ge uns, wir wollen's dennoch schützen,
Wir wollen halten an dem theuren Wahn.«

Daher dürfen wir, um ein abschliessendes Urtheil über Lange's Standpunct zu gewinnen, uns nicht verhehlen, dass auch er nicht ganz und nicht immer die Klippe vermieden hat, an welcher Kant's System gescheitert ist — an der nahe liegenden Gefahr, den Begriff des »Dinges an sich« zweideutig und schwankend zu bestimmen und ihn zur Stütze unserer subjectiven Ideen zu missbrauchen. Auch bei Lange ist der Sieg des Geistes über seine eigenen Vorurtheile, über alles Heterokosmische und Mystische noch nicht vollständig gewonnen; auch er hat noch nicht ganz mit dem gefährlichen »Princip des Tiefsinnes«, wie man es neuerdings genannt hat, gebrochen, und volle Klarheit hat auch er nicht erreicht. Aber zur Vollendung der Aufgabe der Philosophie hat Lange *fermenta cognitionis* ausgestreut, deren Tragweite und Bedeutung erst die Zukunft richtig beurtheilen wird. — Die Speculation ist also nach Lange eine berechtigte Function unseres Geistes, aber sie darf nicht mit Hartmann und Dühring ihre Producte für mystische Inspiration und absolute Wahrheit ausgeben; ihre Producte sind subjective Gebilde. Wie Lange jeder sich als Wahrheit aufdrängenden Bestimmung des Absoluten entgegentritt, so auch jeder Annahme einer »objectiven Logik«, jedem Versuch, Weltanfang oder Weltende definitiv zu erklären oder zu bestimmen. In der Naturphilosophie ist charakteristisch, dass Lange mit Dühring gegenüber der Hartmann'schen Naturanbetung die Fehlbarkeit der Natur behauptet und ihre Zweckmässigkeit sehr niedrig stellt; dass er ferner wieder mit Dühring alle teleologischen Ereignisse eines mystischen Wesens in den Gang der Natur zurückweist, nicht ohne dem Ersteren zuzugestehen, dass in der ganzen Anlage der Natur die Zweckmässigkeit als Resultat vorhergesehen zu sein scheine; doch ist ihm die Teleologie nur heuristisches, für Dühring dagegen ein dogmatisches Princip.

Zwiſchen dem Mechanismus Dührings und Dynamismus Hartmanns nimmt er einen höheren Standpunkt ein; aber nicht als ob er jene klägliche Vermittlerrolle ſpielte, welche ein eclectiſches Syſtem zuſammenflickt; ſondern er beweiſt, daſs der wahre Philoſoph »auf einer höheren Warte ſtehe, als auf den Zinnen der Partei«; er faſst jene beiden Betrachtungsweiſen als erkenntniſstheoretiſch gleich nothwendige und gleich ſehr oder gleich wenig berechtigte Gegenſätze; er ſieht insbeſondere in dem Atome nur eine proviſoriſche, aber nothwendige Hilfsvorſtellung, die eben auch nur erkenntniſstheoretiſchen, keinen metaphyſiſchen Werth hat, da auch ſie auf die *crux* der Metaphyſik, die Unendlichkeitswiderſprüche, führt. In der Frage nach dem Organiſchen ſtellt er ſich gegen Hartmanns myſtiſche Erklärung auf Seite der mechaniſchen Naturerklärung, ebenſo auch in der Frage des Darwinismus, wo er gegen Hartmanns teleologiſches Princip mit Dühring, (was er freilich viel klarer und feiner motivirt, als dieſer), ein rein mechaniſches Entwickelungsprincip fordert. Daſs er in der Frage nach dem Verhältniſs des Pſychiſchen zum Phyſiſchen zu dem einfachen Grundgedanken Spinoza's zurückkehrt, darauf habe ich ſchon aufmerkſam gemacht; indem er Geiſtiges und Materielles als verſchiedene Erſcheinungsweiſen Eines und deſſelben Dritten faſst, verbindet er hier Kant und Spinoza und weiſt die Einſeitigkeit der materialiſtiſchen und ſpiritualiſtiſchen Erklärung zurück.

Nachdem wir ſo geſehen haben, wie ſich die Metaphyſik oder Lehre vom Weſen der Welt in den drei verſchiedenen Syſtemen geſtaltet, fragt es ſich, wie ſich dieſelben endlich zu der Lehre vom Werth der Welt, alſo zu der Frage des Peſſimismus, ſowie zu den praktiſchen Fragen ſtellen. Dies iſt Gegenſtand des vierten und letzten Abſchnittes, in welchem wir die praktiſche Lebensanſicht und die ganze Lebenshaltung zu entwickeln haben, die ſich als Conſequenzen (oder vielleicht beſſer geſagt, als die tieferen Motive) der theoretiſchen Weltanſicht ergeben.

Vierter Abſchnitt.

Optimismus, Pessimismus und die praktischen Fragen.

Man kann über den theoretiſchen Ort der Frage nach dem Werth der Welt im Ganzen eines Syſtemes ſtreiten, man kann ſie, wie ſo häufig geſchehen, in einen Winkel ſchieben; aber man kann und darf ſie ſchlechterdings nicht mehr ignoriren. Wir müſſen uns bei dieſem Punkte etwas aufhalten; unſere Eintheilung iſt eine neue und bedarf wohl einer Begründung. — Unſeres Erachtens verhält ſich die Frage nach dem Werth der Welt (ſo möchte ich das dem Peſſimismus und Optimismus zu Grunde liegende Problem vorläufig formuliren) zu den ſogenannten Problemen der praktiſchen Philoſophie gerade ſo, wie die metaphyſiſche Frage nach dem Weſen der Welt zu den theoretiſchen Problemen. Daſs dieſe Eintheilung der Syſtematik eines philoſophiſchen Syſtems nicht blos aus der Luft gegriffen ſei, läſst ſich leicht einſehen, wenn man einmal den Fall ſetzt, es beantworte Einer die Frage nach dem Werth der Welt negativ oder gar ultranegativ. Es läſst ſich leicht begreifen, daſs ein ſolcher eine ganz andere Anſicht vom Weſen der Ethik, vom Ziel und Zweck der menſchlichen Geſchichte und Entwickelung, von der zukünftigen Geſtaltung des menſchlichen Lebens beſonders in ſocialer Hinſicht, und endlich von der Bedeutung der Religion haben wird, als derjenige, der jene Frage in einem poſitiven Sinne beantwortet. Man erinnere ſich nur, wie ganz verſchiedene diametrale Standpunkte die beiden Antipoden Hegel und Schopenhauer in den genannten Fragen einnehmen. Durch dieſe Eintheilung wird dem Peſſimismus ſeine

richtige Stellung in dem Ganzen eines philoſophiſchen Syſtemes angewieſen und durch dieſelbe gewinnt die ganze Syſtematik der Philoſophie eine ſachgemäſs articulirte Gliederung. Natürlich ſtehen die Fragen vom Weſen und Werth der Welt in einer functionellen Abhängigkeit von einander; wer die Idee, die Vernunft zum Weltprincip macht, muſs auch die Frage nach dem Werth der Welt ganz anders beantworten, als wer etwa dem Willen eine centrale Stellung anweiſt. Dieſer innere, logiſch-dialectiſche Zuſammenhang des theoretiſchen und des praktiſchen Grundproblemes, der Frage nach dem Weſen und der Frage nach dem Werth der Welt erhellt allein, wenn man ſich der eben gemachten Eintheilung anſchlieſst. Sie wird beſtätigt durch das Verhalten unſerer drei Denker; und wir finden, daſs auch in dieſem Puncte der tiefere Gegenſatz ihrer Syſteme ſich nicht verleugnet.

Dieſe Frage nach dem Werth der Welt, der Würde des Daſeins, dem Zwecke des Lebens iſt erſt ſeit Schopenhauer ernſtlich in die philoſophiſche Discuſſion hereingezogen worden und hat ſeitdem faſt den Rang einer eigenen Disciplin erhalten; alle Gebiete der äuſseren und inneren Erfahrung ſind von ihm und ſeinen Nachfolgern vorgenommen, die *chronique ſcandaleuſe* der ganzen Menſchheit herbeigezogen worden, um jene Frage in peſſimiſtiſchem Sinne zu beantworten. Freilich möchte ſchon hier die Bemerkung am Platze ſein, daſs dieſe Frage ebenſowenig beantwortbar iſt, wie die Frage nach dem Weſen der Welt; denn beidemal müſste man, was unmöglich iſt, einen Standpunkt auſserhalb der Welt einnehmen können; es fehlt uns der Maaſsſtab, um das Weſen und den Werth der Welt zu erkennen; oder, kann man auch ſagen, beidemal iſt eben der »Menſch das Maaſs aller Dinge« und es fragt ſic[h] nur, inwieweit es gelingt, den ſubjectiv-individuellen Menſchen [zu] ſcheiden vom objectiven Menſchen, von dem »Normalmenſchen[«,] von der Idee des Menſchen. Es iſt ein weſentlicher Vortheil dieſ[er] Eintheilung, daſs ſie uns, vermöge des Parallelismus der beid[en] Gebiete, eine tiefere Durcharbeitung und Syſtematiſirung auch dieſ[er] Frage geſtattet. Was zunächſt die Problemſtellung bei dieſer Fra[ge] betrifft, ſo handelt es ſich hiebei darum, ob in der Welt die L[uſt] oder der Schmerz, das Gute oder das Böſe, das Schöne oder d[as] Häſsliche überwiege, ob ſie alſo in Bezug auf die ſinnliche, ethiſc[he] und aeſthetiſche Beurtheilung zu billigen oder zu verwerfen ſ[ei,] ob ihr Sein oder Nichtſein den Vorzug verdiene, ſodann, w[...]

: Entftehung des Böfen und des Uebels zu erklären, *resp.* zu chtfertigen fei, und endlich, wie fich der Menfch in diefer Beehung zu dem Weltganzen zu verhalten habe; ob es der Mühe 'erth fei zu leben, ob das Leben für alle Qual und Arbeit einen ;enügenden Erfatz biete oder ob fich ein erfchreckendes Deficit :rgebe, wenn man das Facit des ganzen Lebens ziehe. Es han-lelt fich alfo — kürzer ausgedrückt — um das Werthurtheil, welches der menfchliche Geift dem Ganzen der Dinge und der von diefen auf ihn gemachten Eindrücke gegenüber fällt, und um die Begründung diefes Werthurtheils, das aus aefthetifchem oder ethifchem oder eudämonologifchem Gefichtspunkte aus gefällt werden kann und von deffen Ausfall unmittelbar das praktifche Verhalten des Menfchen, feine ganze Lebenshaltung und in mittelbarer Folge feine ganzen Anfichten über alle das individuelle oder allgemeinere praktifche Verhalten betreffenden Fragen, kurz über die »Beftimmung des Menfchen« im Allgemeinen und Befonderen abhängen; freilich ift hiebei, genau wie bei der Metaphyfik im Auge zu behalten, dafs das allgemeine Urtheil über den Werth der Welt ebenfo die fpecielleren Gebiete beeinflufst, als von ihnen beftimmt und getragen ift. So gefafst, bekommt allein diefe Frage ihre richtige Beleuchtung; fie ift viel univerfeller und fundamentaler, als man häufig glaubt. Nur jene Eintheilung ermöglichte diefe weitere Faffung des Problems, das auf diefe Weife einen allein richtigen Ort im Ganzen des philofophifchen Syftems ngewiefen bekommt. Bisher wufste man häufig mit diefer Frage ichts anzufangen; fie irrte an den verfchiedenen Punkten der yfteme umher; unfere Eintheilung ift vielleicht nicht ungeeignet, iefem Schwanken abzuhelfen. Man mufs fich hüten, die philofohifche Berechtigung diefer Frage ohne Weiteres zu leugnen.)iefes Problem ift gerade fo fehr und gerade fo wenig berechtigt, vie das metaphyfifche; erft, wenn man erkannt hat, welch integrirende und nothwendige Stellung diefes Problem im Ganzen eines philofophifchen Gedankencomplexes einnimmt, wird man die hohe Bedeutung diefer Frage nicht mehr verkennen. Es ift, wie Dühring richtig hervorhebt, Schopenhauers Verdienft, diefes von der bisherigen Philofophie vernachläffigte und in feiner ganzen Tragweite niemals nachhaltig geftellte Problem zum erftenmal gründlich auf die Tagesordnung der Philofophie gefetzt zu haben. Sein Peffimismus, fagt Dühring, ift zwar in der That nur eine Frageftellung, aber funda-

mentale Fragestellungen sind, ganz abgesehen von den ihnen nächst beigegebenen Lösungsversuchen, an sich selbst von ho Werth. Der Grund jener Vernachlässigung liegt meines Erach im Vorwiegen der religiösen Stimmung im Occident. Seit diese zurückgetreten ist, seitdem sie aufgehört hat, das Denken verfälschen, tritt das (auch von Czolbe richtig erkannte) der I gion zu Grunde liegende Problem rein und offen, ohne religi Beimischung, klar zu Tage; und das ist eben die Frage n dem Werth der Welt und nach dem Verhalten des Mensch gegenüber dem Schmerz und Elend des Daseins. Fasst i die Metaphysik so, wie wir mit Lange sie gefasst haben, als eine jectiv nothwendige Abrundung unseres Weltbildes ohne objective (tigkeit, so ergibt sich sofort, dass diese hier behandelte Frage, de Berechtigung häufig bestritten wird, sich der Metaphysik gleich rechtigt zur Seite stellt; auch Optimismus oder Pessimismus nur subjective Abrundungen unseres Weltbildes ohne jede und objective Berechtigung. An und für sich ist es sicherlich diese Zeitverschwendung, ob man sich mit dem an sich unlöslichen Prob beschäftigt, was die Welt sei, als mit der ebenso leeren Frage, das Nicht-Sein der Welt nicht ihrem Sein vorzuziehen sei, in ihr der Schmerz oder die Lust überwiege — kurz was d die Welt werth sei. Diese letztere Frage entzieht sich der wis schaftlichen Abschätzung vollständig und hängt zuletzt ebenso von der Stimmung des Gemüthes ab, wie die Antwort auf erste Problem zuletzt Sache des Glaubens ist. Aber nichtsde weniger ist diese Frage nach dem Werth der Welt doch eine A gabe der Philosophie, sofern diese eben keine blosse negativ-kritis Wissenschaft, sondern ebensosehr positiv-poetische Begriffsdicht ist. Zuletzt verlangt das menschliche Gemüth doch nach einer schliessenden Gefühlsgestaltung, mag diese nun negativ oder po ausfallen, wie andererseits der menschliche Geist letzte, abschliesse Erkenntnisse verlangt, mögen diese idealistisch oder materialist sein; beidemal verlangt die Seele nach einer letzten befriedigen Ruhe des Wollens und Wissens, des Gefühles und des Gedank und es ist eine psychologisch leicht zu begründende Nothwen keit, dass eine abschliessende Welt- und Lebensanschauung beiden Seiten des menschlichen Seelenlebens berücksichtige. Frage, ob denn das Leben auch wirklich einen Werth, einen Mühe und Arbeit würdigen Inhalt habe, drängt sich dem Mensc

ebenfo auf die Lippen, wie die Frage, was denn eigentlich diefe Welt fei und es ift klar, dafs beide Fragen eng zufammenhängen. Man könnte von hier aus noch weiter nachforfchen, wie fich die einzelnen Löfungen des metaphyfifchen Grundproblems, der Idealismus, der Materialismus u. f. w. zu den einzelnen Löfungen des praktifchen Grundproblems, zu dem Optimismus, Peffimismus u. f. w. verhalten; indeffen haben wir fchon den Rahmen der Einleitung überfchritten; freilich war diefe abfolut nöthig, um unfere Eintheilung der philofophifchen Disciplinen nicht ganz unbegründet hinzuftellen; nichts dient ja doch auch mehr zur Aufklärung, als die Einficht in den inneren Zufammenhang der Probleme. [88])

Wir wenden uns nach diefen Vorbemerkungen über die Stellung des Optimismus und Peffimismus in der zufammenhängenden Syftematik der philofophifchen Gedankenreihen zu Hartmann. [89]) Sein Syftem ift keine *Editio caftigata* der Welt, fondern deckt mit fchonungslofer Offenheit unleugbare Mängel des Dafeins ohne Prüderie auf und ift in diefer Beziehung nicht, wie fo manches andere philofophifche Syftem *in ufum Delphini* hergerichtet. Der Peffimismus Hartmanns ift derjenige Theil feines Syftemes, der am wenigften Anfpruch auf Originalität erheben darf; Hartmann hat den Peffimismus Schopenhauers tiefer zu begründen gefucht und in ein gewiffes Syftem gebracht, ohne mehr als ein *Ilias poft Homerum* zu fchaffen. Wir haben fchon in dem vorigen Abfchnitt die metaphyfifchen Wurzeln feines Peffimismus blosgelegt, und dafelbft auch fchon auf den fundamentalen Widerfpruch hingewiefen, in den er fich verwickelt. Indem er nämlich von Schopenhauer darin abweicht, dafs er in der Richtung nach vorne eine Welterlöfung durch das zu diefem Zweck gefchaffene Bewufstfein annimmt, mufs er auch nach rückwärts dem Schopenhauer'fchen Gedankencomplex ein fremdes, neues Glied einfügen, nämlich die barocke Vorftellung, dafs es auch eine aufserweltliche, bewufste Unfeligkeit des Wollens gebe. Ja fogar die Atomkräfte follen fchon an der kosmifchen Unluft participiren, eine Vorftellung, die freilich von Zöllner und Du Prel getheilt wird. Ein weiterer Widerfpruch liegt darin, dafs die Idee oder die Vorftellung fich nur deshalb mit dem Willen vereinigen foll, um ihn von feinem unfeligen Wollen zu befreien; und doch ift diefe Unfeligkeit nur möglich auf Grund des Bewufstfeins und diefes felbft doch erft eine Folge jener Vereinigung; aufserdem ift ja die Welt felbft doch erft das Refultat jener Verbindung; und

vor der Entftehung der Welt kann es doch vernünftigerweife nicht auch fchon Schmerzen gegeben haben; indeffen diefer Widerfpruch erinnert an die chriftliche Idee (wie überhaupt Hartmann und Schopenhauer theilweife als Refultate einer Selbftzerfetzung des Chriftenthums, als einfeitige Ausfcheidungen aus dem univerfellen Gedankencomplex des religiöfen Syftems zu betrachten find), dafs nämlich Gott fchon in den Plan der Weltfchöpfung die Welterlöfung miteingefchloffen habe. Wieder begegnen wir hier jenem irrationalen Element bei Hartmann, das wir oben als eine Art teleologifches Urfatum charakterifirten, das über und hinter der Weltentwickelung in ewigem, heiligem Dunkel zu fchweben fcheint und doch zuletzt »Alles zum Beften lenkt«. Das aufserweltliche Elend alfo ift der Grund, um deffenwillen das Bewufstfein gefchaffen ward; zwar wird dadurch momentan die Unluft nur erhöht, allein diefe Schmerzen werden durch die endliche Erlöfung reichlich vergütet. Der Wille wird immer unfeliger und doppelt unfelig, weil er zum Bewufstfein kommt, deffen Steigerung eine Steigerung der Unfeligkeit ift. Freilich hat die Unfeligkeit in dem Bewufstfein auch zugleich ein Mittel gefunden, fich felbft zu erlöfen. Alle diefe fonderbaren Ideen find aber nur eine Folge der Verunreinigung des urfprünglichen, reinen Gedankens Schopenhauers durch die Tendenz, den Anfang und das Ende der Welt mit mythologifchen Phantafieen zu verbrämen, und anftatt bei der »reinen Erfahrung« des Elends ftehen zu bleiben, daffelbe nicht blos erklären zu wollen, fondern auch einen Weg zu fuchen, auf dem die Menfchheit ihm entrinnen könne. Ein anderes, neues Moment bei Hartmann ift ferner eine eigenartige Löfung des durch feinen metaphyfifchen Dualismus von Wille und Idee gefchaffenen Problems, wie fich denn die »Allweisheit der unbewufsten Idee« zu dem empirifchen Elend verhalte? Die Antwort darauf ift die »Theorie von der Beftmöglichkeit der Welt«. Diefe Theorie ift originell genug: in der beftehenden Welt ift Alles auf das Weifefte und Befte eingerichtet und fie darf als die befte von allen möglichen angefehen werden; fie ift aber trotzdem durchweg elend und fchlechter, als gar keine. Dies foll nur fo zu begreifen fein, dafs, wenn auch »das Wie und das Was« der Welt von einer allweifen Vernunft beftimmt fei, doch »das Dafs der Welt« von etwas fchlechthin Unvernünftigem gefetzt fein müffe; das Erftere ift die Idee, das Letztere ift der Wille. Die Idee ift die Dienerin des Willens,

m sie selbst erst actuelle Existenz verdankt, freilich um sich dann iter gegen seine unselige Tyrannei zu empören. Nachdem einmal :r alogische Wille die Dummheit gemacht hatte, überhaupt die ntstehung der Welt zu veranlassen, konnte die Mutter, die Idee, ır noch das thun, dass sie dieses Unglückskind so gut wie mög- :h ausstattete. Wir dürfen zu der Allweisheit und mütterlichen ürsorge und Liebe der Idee das Vertrauen haben, dass, wenn in em allwissenden Unbewussten unter allen möglichen Vorstellungen ie einer besseren Welt, als die wirkliche ist, gelegen wäre, gewiss iese Bessere statt der jetzt Bestehenden zur Ausführung gekommen äre — eine Argumentation, die an Leibnitz sich anschliesst, ohne reilich dadurch an Haltbarkeit zu gewinnen, und die an anthropo- norphistischer Hypostasirung und mythologisirender Personification las Unglaublichste leistet, aber freilich dadurch eben auch der ge- neinen Neugier des naiven Pöbels recht gefällt, dessen rohe Ge- ıussucht im Wissen und Wissenwollen dadurch befriedigt wird. Die Welt ist also zweckmässig eingerichtet und sie kann ihren vernünftigsten Endzweck, nämlich die Selbstaufhebung, auf die mög- lichst kürzeste und angenehmste Weise erreichen. Aber das Best- mögliche braucht daher noch nicht auch das Beste zu sein; es kann noch immer herzlich schlecht sein. Besser könnte die Welt nicht sein; die Uebel und Unvollkommenheiten sind nothwendig angelegt in dem gegenseitigen Verhältniss der individuellen Willens- centren und sind fernerhin nothwendig, um den Zweck der Selbst- vernichtung zu erreichen; also besser könnte die Welt nicht sein; ıber gar nicht könnte sie sein; und das wäre unbedingt vorzu- :iehen. Ein neues Moment gegenüber Schopenhauer ist bei Hart- nann auch die Lehre von dem solidarischen Zusammenhang aller ndividuen und ihrer Empfindungen im Unbewussten; gegenüber dem Schopenhauer'schen Individualismus ist diese Annahme des universellen Weltgeistes ein Hegel'sches Moment, das besonders für die Hartmann'sche *Soteriologie* oder Erlösungslehre wichtig ist; denn zu der Erlösung kann jeder Einzelne beitragen, und soll es nach Kräften thun, womit Hartmann wieder ein ethisches Mo- ment herbeiführt, das wir bei dem Schopenhauer'schen Quietismus vermissen. Man sieht, dass Hartmann es nicht versäumt hat, die Schopenhauer'sche Lehre zu ergänzen, zu verbessern und zu moder- nisiren durch das bei Schopenhauer fehlende Princip der Association auf Grund der universellen Solidarität aller Lebewesen. Wie sich

zeigen wird, ist die Welterlösung nur durch jene Association ermöglicht. Nur um das vorhandene Uebel und den grösseren Schmerz zu heben, sowie um die grösste Lust und das höchste Gut, nämlich die Selbstvernichtung zu erreichen, übernahm das Unbewusste die mit momentaner Schmerzsteigerung verbundene Individuation. Ein Jeder hat sich als Mittel in der Hand des Unbewussten zu betrachten; die Bestimmung des Menschen ist schliesslich — und darin liegen die Wurzeln der Ethik — nicht etwa (wie im Parsismus), dem Guten zum ewigen Sieg über das Schlechte zu verhelfen, sondern dem Unbewussten als Ganzem die schliessliche Selbstvernichtung immer mehr zu ermöglichen; und daran soll Jeder das intimste Interesse haben, da er ja selbst nur eine individuelle Ausprägung, ein personeller Ausläufer des Unbewussten ist. Aber der Fehler ist nur, dass Hartmann das Unbewusste schon von dem Individuum so getrennt und dem Letzteren gegenübergestellt hat, dass diesem gar nichts daran liegen kann, wie sich das Erstere befinde. Diesem Mangel sucht nun Hartmann wieder dadurch abzuhelfen, dass die Menschheit als Ganzes als das Erlösungsbedürftige hingestellt wird; allein die ganze Menschheit ist ja doch schliesslich für Hartmann nur ein Mittel zu einem ausser ihr liegenden Zweck, zur Erlösung des Unbewussten, abgesehen davon, dass die Gattung von ihm zu einem »metaphysischen Geheimwesen« gemacht wird, dem wir vom kritischen Standpunkt aus nimmermehr eine reale Existenz zugestehen dürfen. So irrt der eigentliche Schwerpunkt des Interesses zwischen der Menschheit als Ganzem, dem einzelnen Individuum und dem transscendenten Unbewussten hin und her — eine Folge der in der Metaphysik aufgestellten Mythologie.

Hartmann hat nun aber vor Allem die Aufgabe, zu beweisen, dass factisch ein Ueberschuss der Unlust in der Welt besteht. Diese Aufgabe, die nur eine Rechnungsaufgabe ist, indem es gilt, Soll und Haben gegeneinander abzuwägen, löst Hartmann in seiner bekannten »Lehre von den drei Stadien der Illusion«. Sie gehört zu dem Geistreichsten, was über dieses Thema geschrieben ist. In ihr wird »die Unvernunft des Wollens und das Elend des Daseins« den Menschenkindern in einer erschreckenden Offenheit vorgerechnet; wenn wir jene berufene Stelle lesen, glauben wir zwischen den Zeilen starr und unbarmherzig die Ziffern stehen zu sehen, mit denen das Elend uns vorgezählt wird. Bekanntlich wird im ersten Stadium das Glück als ein auf der jetzigen Entwickelungs-

ufe der Welt erreichtes, dem heutigen Individuum im irdifchen Leben erreichbares gedacht. Hartmann hatte ein leichtes Spiel, diefe Illufion zu zerftören. Im theilweifen Anfchlufs an die Schopenhauer'fche Lehre von dem negativen Charakter der Luft, (der Hartmann jedoch nicht allen pofitiven Werth abfpricht), gibt er gewiffermafsen eine Statik und Dynamik der Luft- und Unluft-Empfindungen; er ftellt ganz beftimmte, pfychologifche Gefetze für die Entftehung und den Wechfel derfelben auf. Das Refultat läfst fich bildlich dahin formuliren, dafs die Welt einer Geldlotterie gleiche, denn man mufs die eingefetzten Schmerzen voll bezahlen; den Gewinn aber (und wie felten ift ein folcher!) erhält man nur mit Abzug herausbezahlt. Gefundheit, Jugend, Freiheit, auskömmliche Exiftenz find nur privativer Natur; fie find keine pofitiven Güter; Zufriedenheit ift nur Freiheit von Schmerz, kein Gut. Das Nahrungsbedürfnifs, der Hunger und die Liebe fchaffen weit mehr Unluft, als Luft; ebenfo find Freundfchaft, Ehre, Gefelligkeit, Familienleben u. f. w. Quellen überwiegender Unluft. Ebenfo ift es mit allen anderen focialen und geiftigen Gütern, felbft mit der Religion, Wiffenfchaft und Kunft. Die Unluft überwiegt nicht nur in der Welt im Allgemeinen, fondern auch in dem Leben jedes einzelnen Individuums; fie überwiegt *en gros* und *en détail.* Einen Ueberfchufs der Luft über die Unluft zu erreichen, ift fchlechterdings unmöglich. Sind ja felbft in der Liebe, dem fonft fo gepriefenen Himmelsgut der Menfchen, für beide Gefchlechter die fummarifchen Leiden gröfser, als die fummarifchen Freuden; und befonders in diefer Hinficht beruht die Luft auf einer Illufion, die im Fortfchritt der Zeit zerftört wird.[90]) Und hier ift Hartmann mit »Prellereien der Natur« nicht fparfam; die er im theoretifchen Gebiete fo hartnäckig ableugnet. Er betont in hohem Maafse das Terenzifche: *Amantes, amentes!* Die Berechtigung der Liebe fei nur daraus abzuleiten, dafs fie eine hohe Bedeutung für den Fortfchritt und die fchliefsliche Erlöfung der Menfchheit habe; fonft wäre fie fchlechthin verwerflich. Bei der Liebe find in Wahrheit allein die Zwecke des Unbewufsten, nicht, wie es den Anfchein hat, die der Liebenden felbft wirkfam, — und fo darf man diefen mit vollem Rechte zurufen: *Sic vos non vobis.....* Das Refultat der eudämonologifchen Analyfe des menfchlichen Lebens, diefer *Cenfura mundi* ift alfo: Wir kommen niemals über den Nullpunkt der Empfindung hinaus; alles ift eitel, nichtig und illuforifch. Alles

bringt mehr Unluſt, als Luſt. Ein anderer Maaſsſtab jedoch
der eudämonologiſche, etwa der ethiſche oder aeſthetiſche,
an das Leben nicht angelegt. Die gemeine Luſtempfindung iſ
an der Hartmann die Welt und das Leben miſst. Freilich w
wahrſcheinlich die ethiſche Analyſe ein ähnliches Reſultat ge
daſs nämlich das moraliſch-Schlechte weit das moraliſch-
überwiegt, und das Reſultat der aeſthetiſchen Analyſe möchte
hin ausfallen, daſs wir im empiriſchen Leben weit mehr verwerf
Geſchmacksurtheile ausſprechen müſſen, d. h. daſs des Häſsl
weit mehr iſt, als des Schönen. Wenn Hartmann in ſeiner
lyſe hervorhebt, daſs man ſich ſelbſt häufig in der Beurthe
täuſche, indem man z. B. nach einer erreichten Luſt die Vorſte
habe, dieſe überwiege trotz ihrer Flüchtigkeit alle um ihrer I
chung willen übernommenen Schmerzen, ſo hat er hier gewiſ
Recht, das Urtheil des objectiven Philoſophen bis zu einen
wiſſen Grade über das ſubjective Urtheil zu ſtellen. Jene
ſchung und Fälſchung des Urtheils erklärt ſich ganz einfacl
der Seltenheit der Luſt, die daher für das Subject einen
gröſseren Werth erhält, ohne dagegen auch den objective
obachter zu berechtigen, darum den vorangegangenen Sch
welcher die Bedingung dieſer Luſt iſt, eben ſo niedrig zu ta
wie dies der die Luſt Fühlende momentan nach pſychologi
Geſetzen nothwendig thun muſs. Ein einziger Luſtmoment
allerdings in dem Menſchen die Vorſtellung erwecken, er über
an Werth alle Schmerzen des Lebens; allein dies iſt eben
eine begleitende momentane Vorſtellung, die nicht ſehr in die
ſchale fällt. Denn es gibt ja auch Schmerzmomente, die vo
entgegengeſetzten Vorſtellung begleitet ſind. Dieſe Beglei
ſtellungen dürfen alſo von dem Philoſophen nicht in die Ab
nung mit hereingezogen werden. —

Im zweiten Stadium der Illuſion wird das Glück als ein
Individuum in einem transſcendenten Leben nach dem Tode er
bares gedacht. Allein auch dieſe, beſonders im Chriſtenthum
nährte, egoiſtiſche Hoffnung iſt nur eine Illuſion, welche der Fortſ
der Zeit zerſtört. Im Chriſtenthum verbindet ſich die auf die
ſicht der Nichtigkeit des Irdiſchen gegründete Weltverachtung
einer gläubigen Hoffnung auf eine ewige, transſcendente Sel
des Individuums. Allein Bewuſstſein und Individualität ſind
in der Erſcheinung. Unſterblichkeit iſt Wahn. Der Wechſe

das Jenseits, der uns für die *Misère* des Diesseits schadlos halten soll, hat nur Einen Fehler: Ort und Datum der Einlösung sind gefälscht. Der Zustand nach dem Leben ist für den Einzelnen, wie der Zustand nach der Welt für das allgemeine Unbewusste — gleich Nichts. Auch diese Illusion des Egoismus, dass das liebe Ich im Jenseits das hier versagte Glück erreiche, muss fallen. Wir stehen gegenwärtig am Ende des zweiten und am Anfang des dritten Stadiums; in dem dritten Stadium wird das Glück als in der Zukunft des Weltprocesses liegend gedacht. Auf die »heidnische« und auf die »christliche Periode« folgt nun eine rein »weltliche«. Sie ist nur eine Vorbereitung zu der letzten Wahrheit, in die wir nur stufenmäsig, wie bei den griechischen Mysterien eingeweiht werden, nämlich zu der äusserſten Zumuthung, ein für allemal auf alles und jedes Glück total zu resigniren. Auf den »immanenten Optimismus der Gegenwart« und den »transscendenten Optimismus der Zukunft« folgt also ein »immanenter Optimismus der Zukunft«, der aber dann bestimmt ist, in den absoluten Pessimismus umzuschlagen; von dem Letzteren unterscheidet jener sich nur dadurch, dass er das Glück der Zukunft als ein positives sich vorstellt, während der Pessimismus das Glück der Zukunft negativ in der Möglichkeit der Selbstvernichtung erwartet. Im dritten Stadium unterliegt der Egoismus des Individuums dem Bewusstsein der universellen Solidarität der Interessen in der Menschheit. Jetzt erst wird der Egoismus vollständig gebrochen, was eine Hauptbedingung der Erlösung ist. Die Hauptaufgabe dieses Stadiums ist, den Gedanken zu verbreiten, dass der Einzelne für das Wohl des Ganzen arbeiten soll, wenn auch die letzte Einsicht dann zeigt, dass dieses Wohl nicht positiv, sondern negativ vorzustellen ist. Der Hauptbegriff des dritten Stadiums ist der der immanenten Entwickelung. Für das dem Weltwesen, der Menschheit in der Zukunft winkende Glück arbeitet der Einzelne. Jeder arbeitet also für das Wohl der zukünftigen Geschlechter — wie er meint; factisch arbeitet er, nach Hartmann, an dem grossen Todtengräbergeschäfte der Welt: der Fortschritt der Menschheit ist ja die Bedingung der endlichen Selbstvernichtung. Freilich ist dieser Fortschritt nur ein partieller; die Güter, können wir sagen, nehmen nur in arithmetischer, die Uebel dagegen in geometrischer Progression zu. Wenn auch Manches besser wird, so wird doch Vieles schlechter; die Menschheit wird alt, greisenhaft, bekömmt ein hippo-

kratiſches Geſicht und kommt, lebensſatt und weltmüde, zum Bewuſstſein, daſs all ihr vermeintes Glück nur ein »glänzendes Elend« iſt; »in ihres Nichts durchbohrendem Gefühle« erkennt ſie, daſs das Daſein eine babyloniſche Verwirrung, ein Jammerthal, ein wahnwitziger Carneval, daſs das Leben ein wildes, eiſernes Würfelſpiel um — Nichts iſt. Die Summe der unſittlichen Handlungen nimmt zu, weil die Steigerung der Sittlichkeit hinter der Verſchärfung des ethiſchen Maſsſtabes zurückbleibt. Die Ideale erweiſen ſich immer mehr als trügeriſch; das Glück wird nicht vermehrt, nur die Wünſche und Bedürfniſſe wachſen. Die peſſimiſtiſche Stimmung erhöht ſich durch Vererbung von Geſchlecht zu Geſchlecht und die brennende Frage nach dem abſoluten Inhalt und Werth des Daſeins löſt ſich ſo, daſs man einſieht, alles Wollen ſei thöricht und unvernünftig und die ganze Welt — werthlos in jeder Hinſicht. Die Menſchheit iſt dann ein müder Greis und hat nur Einen Wunſch:

»Ich wollt', es wäre Schlafenszeit und Alles wär' vorbei!«

Wie die Kette der Cauſalität nach rückwärts nicht unendlich iſt, ſo iſt es auch nicht die Kette der Finalität nach vorwärts; es gibt einen letzten, höchſten Zweck; das iſt die Selbſtaufhebung des kosmiſchen Weltwillens. Sie wird erreicht durch das Mittel des Maſſenſelbſtmordes der Menſchheit; dies iſt die *ultima ratio*, dies das dramatiſche *dénoûment* des Weltſchauſpiels. *Viribus unitis* muſs die Erlöſung erreicht werden. Der Weltproceſs, der kein abſoluter Selbſtzweck ſein kann, iſt ein Vernichtungskampf des Logiſchen gegen das Alogiſche. Dieſer Kampf hat einen Schluſseffect, »nach dem keine Zeit mehr ſein wird«. Die menſchliche Tragikomödie ſchlieſst alſo mit einem Knalleffect; die Schauſpieler, welche zugleich die Zuſchauer ſind, verſchwinden von der Bühne in die Verſenkung des Nichts; die Lichter werden ausgelöſcht, und da wo vorher ſo viel Jammer und Elend und ſo viel buntes Treiben war, herrſcht dann fü[illegible] immer Todtenſtille; die Welt iſt todt, ſie iſt ihr eigenes Grab, ſi[illegible] ſchlüpft gewiſſermaſsen in ſich ſelbſt hinein. Die Welt hat eine jüngſten Tag; und Hartmann ſpricht für ſie vorahnend das ἔσσεται ἦμαρ als peſſimiſtiſcher Prophet aus. Das Wollen iſt der Kern d[illegible] Lebens; das Wollen kommt nie zur Befriedigung; es iſt unerſä[illegible] lich und darum die Wurzel alles Uebels, alles Elends und al[illegible] Schmerzes, welcher daher der Grundton der Welt iſt. Dieſ[illegible] Elend findet nur dann ein Ende, wenn das Wollen aufhört; d[illegible]

Menſchheit erhebt einen gemeinſamen Sturm, eine Revolution gegen den Weltwillen, den ſie durch einen gemeinſamen Oppoſitionswillen überwindet und in ſein Nichts zurückſchleudert. Die Welt geht aus den Fugen; das Lebensſpiel nimmt ein Ende mit Schrecken, und dies iſt ja beſſer als ein Schrecken ohne Ende — *the reſt is ſilence.* — *Sic tranſit* — *miſeria mundi.....*

Der Wille verſchwindet auf dieſelbe zauberhafte Weiſe, wie er kam; beidemal erinnert er an den Freiherrn von Münchhauſen, der ſich an ſeinem eigenen Zopf aus dem Sumpfe herauszieht. Dem mythologiſchen Anfang entſpricht der apocalyptiſche Abſchluſs der Welt. Und wie wäre es denn, wenn wir Hartmann noch überbieten würden, wenn wir ſagen würden: »Freund, Deine Vorſtellung vom Weltende iſt das vierte Stadium der Illuſion«!? Stellen wir uns einmal auf den Standpunkt des conſequenten Peſſimismus! Dann müſſen wir ſagen, daſs Hartmanns Vertröſtung der Menſchheit auf eine Erlöſung ſelbſt nur eine infame Illuſion unſeres Bewuſstſeins, eine teleologiſche, optimiſtiſche Hoffnung ſei, deren Erfüllung nach den beſtehenden Weltgeſetzen eine Chimäre iſt. Und ſo iſt es auch mit der proponirten Hingabe des Einzelnen an das Ganze; auch das Ganze iſt nur eine Illuſion, die der Menſch ſich macht, um ſein Erdenwirken nicht als nutzlos gelten laſſen zu müſſen. Die Vorſtellung einer dauernden Fortwirkung deſſen, was der Einzelne ſchafft, zu Gunſten des Ganzen, iſt auch nur eine Illuſion; daher iſt die volle Hingabe jedes Einzelnen an den Weltproceſs und ſeine Schmerzen zu Gunſten der zukünftigen Erlöſung ein vollſtändig illuſionäres ethiſches Princip. Alſo nicht blos die Hoffnung auf eine zukünftige Erlöſung, ſondern auch die Idee eines Wirkens für das Ganze ſind bloſse Illuſionen, die ſich leicht zerſtören laſſen. Aus dieſen beiden Täuſchungen beſteht das vierte Stadium der Illuſion; und Hartmann macht in dieſer, wie in ſo vielen anderen Beziehungen einen ganz bedenklichen Rückſchritt und eine rückläufige Bewegung im Verhältniſs zu Schopenhauer. Es durchzuckt uns eine Ahnung von dem unermeſslichen Jammer des Daſeins erſt dann, wenn wir ſeine Endloſigkeit einſehen. Die Menſchheit kann ſich nicht *in corpore* den Hals abſchneiden; es würden neue Geſchlechter entſtehen, vielleicht auf anderen Planeten; und iſt denn dieſe anthropocentriſche Annahme Hartmanns, daſs in der Menſchheit eine ſolche Willensſumme vereinbar ſei, welche hinreiche, um die übrige

Welt mitzuzerſtören, nicht ein kindiſcher Irrthum? Kann der Mer
nie die eitle Einbildung laſſen, er ſei der Herr der Schöpfu
Denn iſt es etwas anderes, wenn Hartmann hier dem Menſchen
Macht zuſchreibt, die Welt zu zerſtören? Der Menſch iſt nicht H
der Schöpfung und nicht Herr der Vernichtung; er iſt ein Spiell
im ſeelenloſen, rechtloſen, blinden Kampf der Atome. Hartma
Peſſimismus iſt das vierte Stadium der optimiſtiſchen Il
ſion. — Nicht wir ſprechen ſo: ſo ſpricht der unverbeſſerliche, c
ſequente Peſſimiſt; wir beſtreiten im Gegentheil die Praemiſſe
der Form, wie ſie Hartmann ausſpricht, daſs nämlich in der W
die Unluſt die Luſt überwiege, aus dem einfachen Grunde, w
es unmöglich iſt, hierüber eine allgemein gültige Behauptung a
zuſtellen.

Wir gehen, wie bei der Metaphyſik, nun auf die Conſequ
zen über, welche Hartmann aus dem Geſagten zieht; jetzt zeigt ſ
daſs wir Recht hatten, der Frage nach dem Werth der Welt
angegebenen Ort anzuweiſen; denn im Verlaufe der Darſtellung f
den wir ja die Anknüpfungspunkte für die ſogenannten praktiſch
Fragen der Philoſophie. In dem Geſagten liegen offen und k
wenn oft auch nur angedeutet, die Wurzeln der Ethik, der G
ſchichtsphiloſophie, der Sociologie, und der Religionsp
loſophie. Unſere Eintheilung bewährt ſich alſo; der Peſſimis
erhält ſo ſein Bürgerrecht in dem Syſtem und erſcheint als fun
mentales Glied deſſelben; er enthält neben dem Optimismus
Antwort auf die Frage nach dem Werth der Welt; die th
retiſche und die praktiſche Grundfrage ſind die beiden fu
tionell von einander abhängigen Centren, um die ſich die
ſchiedenen Disciplinen der Philoſophie nach ihrem logiſchen
ſammenhange gruppiren.

Wir beſprechen zuerſt die Ethik Hartmanns. Ihre Wur
und ihre Begründung ſind allein in der eigenthümlichen Beantw
tung der Frage nach dem Werth der Welt zu ſuchen. Da
eigentliche Zweck der Weltentwickelung die Selbſtaufhebung
Welt iſt, ſo iſt es die ſittliche Aufgabe des Menſchen, dieſen W
zweck zu fördern. In der Ethik Hartmanns ſind zwei Grund
danken enthalten; der erſte iſt die eudämonologiſche Begründ
der Sittlichkeit. Die Sittlichkeit hat, wie Hartmann ganz im
wuſsteſten Gegenſatz zu dem ſtrengen »Moralismus« der Ka
Herbart'ſchen Schule lehrt, keinen abſoluten Werth. Die

lichen Inftincte (denn auch der ethifche Charakter wurzelt tief im Unbewufsten) find nur dazu gefchaffen, die Unluft zu vermindern und die Luft zu erhöhen. Der alleinige Zweck des Unbewufsten kann die Glückfeligkeit, d. h. in diefem Fall die Selbftvernichtung fein; das Sittliche an fich ift nur Mittel zu diefem Glückfeligkeitszweck, nicht aber felbft für fich abfoluter Zweck. Ja die Sittlichkeit hat damit nicht einmal etwas vor der Unfittlichkeit voraus. Wie die Sittlichkeit nur dem Zwecke der Luft oder der Verminderung der Unluft dient, fo ift auch alle Unfittlichkeit ein Mittel, um die fchliefsliche Luft zu vermehren, *refp.* das Leid zu vermindern oder die Selbftvernichtung herbeizuführen; denn ohne Unfittlichkeit ift keine Individuation und ohne Individuation keine Welterlöfung möglich; ja — die fteigende Unfittlichkeit dient fogar dazu, den Wunfch nach Erlöfung zu befchleunigen. Alfo kann Hartmann nur dem Menfchen anrathen, dem Weltprocefs im Ganzen fich hinzugeben; aber wie es gleichgültig ift, ob man fich das Ziel deffelben negativ oder pofitiv vorftelle, fo ift es auch offenbar ganz gleichgültig, ob man fittlich oder unfittlich in denfelben eingreife; beides führt zum Ziel, und dient dem Zwecke der Befchleunigung der Welterlöfung. Somit zerftört fich Hartmanns Moralprincip felbft; und daffelbe ift nur gegen den unthätigen Quietismus gerichtet, nicht aber kann es die Sittlichkeit pofitiv begründen. Nichtsdeftoweniger ift es anzuerkennen, dafs Hartmann Alles that, um von feinen Prämiffen und von feiner Evolutionstheorie aus die Privatmoral zu retten, obgleich er fich nicht fcheut, fie dem Zwecke der Luft unterzuordnen. Zu diefem eudämonologifchen Relativismus kommt nun der zweite Grundgedanke, dafs der Einzelne fich in voller Lebensbejahung an den allgemeinen Weltprocefs hingeben müffe, um die Welterlöfung zu fördern. Der »ethifche Werth des Peffimismus« foll eben darin liegen, dafs durch die Welt- und Lebensverachtung am leichteften die Selbftverleugnung gewonnen werde. Afcefe, Quietismus, Selbftmord find unfittlich, weil fie auf Egoismus beruhen; nicht das *bene latere* erfcheint ihm ein *bene vivere*, fondern eine entfchloffene und öffentliche Mitarbeit an den gefammten Kulturintereffen; ebenfowenig darf man ein frivoles »*après nous le déluge*« ausfprechen, fondern an die Stelle des Egoismus hat im dritten Stadium die intereffelofe Hingabe an das Glück und die Aufgaben der Allgemeinheit, der »Geift der Zufammengehörigkeit« zu treten, im Anfchlufs an die

pantheiſtiſch-buddhiſtiſche Idee, daſs »daſſelbe Weltweſen in allen Individuen meinen und deinen Schmerz fühle.« Dieſe ethiſchen Ideen Hartmanns bedürften noch einer ſpecielleren Durcharbeitung.[91] Hartmann fühlt die Nothwendigkeit, der aus ſeinem theoretiſchen Syſtem unfehlbar folgenden Verzweiflung am Leben einen Damm zu ſetzen. In einer eigenen Abhandlung ſucht er die Frage, »ob der peſſimiſtiſche Monismus troſtlos ſei«, mit Nein zu beantworten allein wir ſahen ſchon, daſs ſein Peſſimismus eben durchaus nicht conſequent durchgeführt iſt, daſs er im Gegentheil vermittel innerer Widerſprüche in einem Optimismus endigt. Für diejenigen, welche ſchon auf ſeinem Standpunkt ſtehen, und für diejenigen, die noch im dritten Stadium der Illuſion befangen ſind bleibt aber das ethiſche Motiv daſſelbe: nämlich die Hingabe an den Weltproceſs, damit ihn Jeder in ſeinem Theile fördere und dadurch das endliche Glück, *reſp.* die endliche Vernichtung raſcher herbeiführe. Wir blicken hier etwas tiefer hinein in d Gedankenarbeit, die der Aufſtellung des Syſtemes »des Unbewuſſten« vorhergegangen ſein mag: die neue Idee der endlichen Welterlöſung war nöthig ſchon aus dem Grunde, um aus ihr eine lebendigere Ethik, eine farbenreichere culturhiſtoriſche Anſicht zu gewinnen, als ſie bei Schopenhauer möglich war. Jedoch ſcheint mir H. Lorm Recht zu haben, der in ſeinen »Philoſophiſch-kritiſchen Streifzügen« bemerkt, Hartmann verſtecke den Mangel einer Individual-Ethik hinter der Vorſchiebung einer Welt- und Socia Ethik, und ſein Syſtem ſei in ſeinen praktiſchen Conſequenzen brüchig und unhaltbar, ja gezwungen, ſich mit dem Hegel'ſchen Begriff der Allgemeinheit zu verquicken, nur daſs es ihn aus dem Optimiſtiſchen ins Peſſimiſtiſche überſetze. Und das wird denn auch Niemand leugnen, daſs eine Begründung der individuellen Moral auf die von Hartmann verſuchte Weiſe nicht möglich iſt ſchon weil es ihm nicht gelungen iſt, den Zuſammenhang des Einzelnen mit dem Ganzen ſo zu faſſen, daſs der Einzelne ein Intereſſe an dem Letzteren nehmen könnte, abgeſehen davon, daſs das von ihm geforderte Intereſſe einzig und allein auf der vagen Hypotheſe einer einſtigen Selbſtvernichtung beruht, einer Idee, die mehr ein Scherz als eine Hypotheſe zu nennen iſt.

Indem alſo das Princip der praktiſchen Philoſophie oder ihre Maxime ſo lautet: »Mache die Zwecke des Unbewuſsten zu den Zwecken deines eigenen Bewuſstseins« (wobei es für das Handel

gleichgültig ift, ob man das Ziel der Weltentwickelung und der Weltgefchichte fich pofitiv oder negativ denkt), erhellt, inwiefern nun die Ethik mit der eigenthümlichen Gefchichtsphilofophie Hartmanns zufammenhänge. Diefe nun hat nur wenig Beachtung gefunden und doch hängt fie nicht nur aufs engfte mit feinem Syftem zufammen, fondern ift auch an und für fich höchft beachtenswerth.

Wenn irgend ein Punkt geeignet ift, unfere oben gemachte Eintheilung zu rechtfertigen, fo ift es die Gefchichtsphilofophie; bei ihr ift es faft noch evidenter, als bei der Ethik, dafs für fie die Frage nach dem Werth der Welt den Ausgangspunkt bildet, oder, wenn man lieber will, dafs fie in diefe Frage fchliefslich einmündet. Der formelle Grundbegriff der Hartmann'fchen Gefchichtsphilofophie ift der der Entwickelung, des Fortfchrittes vom Einfacheren und Niederen zu immer höheren und reicheren Lebensformen, (der jedoch nicht mit dem Fortfchritt zum Guten zu verwechfeln ift, den Hartmann nur bedingt zugibt); der materielle Grundgedanke aber ift derfelbe, dem wir fchon oben begegneten: die oben mitgetheilte Eintheilung Hartmanns, die Eintheilung der Illufionen in die drei Stadien enthält zugleich die Entwickelungsftufen, die grofsen Epochen der Menfchheit. Die erfte ift die jüdifch-griechifch-römifche Welt; die zweite ift die chriftliche Welt, die dritte liegt noch in der Zukunft; aber fie wird in der Gegenwart vorbereitet. Jede Periode ift ein Fortfchritt gegen die frühere. Das Eintheilungsprincip ift nicht etwa das politifche, rein hiftorifche, fondern es ift das fpeculative; die jedesmalige Weltanfchauung, als der Extract und die Blüthe einer Culturepoche, bildet das charakteriftifche Merkmal einer grofsen Periode; mit Recht hat man hier die Hegel'fche »Phänomenologie des Geiftes« zur Vergleichung angezogen, zu der allerdings Hartmann's »Phänomenologie des Unbewufsten« ein überrafchendes Gegenftück bildet. — Die bekannte Schrift Hartmanns über die Selbftzerfetzung des Chriftenthums enthält neben der religionsphilofophifchen Idee ein gefchichtsphilofophifches Programm.

Die gefchichtsphilofophifche Perfpective, die uns Hartmann für die Zukunft eröffnet, ift eine höchft traurige. Hartmann entwirft ein entfetzliches Bild diefer Zukunft. Die Unfittlichkeit nimmt zu, der Weltfortfchritt erhöht nicht das Glück der Menfchheit, fondern nur das Bewufstfein des Elendes. Auch hier begegnen wir jenem

verſchränkten, paradoxen Gedankengange Hartmanns, mit Hilfe deſſen er Alles auf den Kopf ſtellt. Er gibt dem Optimiſten zu: die Welt iſt die beſte; ſetzt jedoch hinzu: aber ſie iſt trotzdem ſchlechter als keine. Er gibt dem Moraliſten zu: Man muſs dem allgemeinen Wohle dienen; ſetzt aber hinzu: dieſes beſteht in der endlichen Selbſtvernichtung. Er gibt dem Geſchichtsphiloſophen zu: die Welt hat als höchſten Zweck die Glückſeligkeit; ſetzt jedoch hinzu: aber dieſe Glückſeligkeit iſt das *Nirwana*. So gibt er hier zu: die Entwickelung der Welt führt zu einem Fortſchritt; ſetzt jedoch hinzu: aber dieſer Fortſchritt bringt noch viel mehr Elend und iſt daher nur der Weg zum negativen Glücke, d. h. zur Selbſtvernichtung. Dieſe paradoxe Gedankenverſchränkung bei Hartmann iſt ein Zerrbild der dialectiſchen Methode Hegels. Indeſſen befindet ſich Hartmann in einem ſonderbaren Selbſtwiderſpruch; einerſeits ſieht er nur in der Zunahme des Elends und des Bewuſstſeins vom Elend die Möglichkeit der Erlöſung; andererſeits empfiehlt er gerade umgekehrt, an der Verbeſſerung und Ausbildung der Menſchheit zu arbeiten. Wäre denn nicht ein Rückſchritt, ein Rückfall in das Mittelalter, der uns ja von einer gewiſſen Seite her ſo gerne leicht gemacht würde, das fürchterlichſte Elend und würde daher nicht ein ſolcher Rückfall die ſchlieſsliche Selbſtvernichtung mehr beſchleunigen, (da ja doch, wie im Chriſtenthum, der vorhergehende Maximalſtand des Elends die Bedingung der Erlöſung ſein ſoll) als ein immer weiterer Fortſchritt? Hartmann behilft ſich eben mit der Ausrede, der Fortſchritt ſei nur theilweiſe eine Verbeſſerung; er ſei mehr ein Fortſchritt zum Schlimmen; auſserdem muſs zum Zweck der Selbſterlöſung auch materiell die Menſchheit ſoweit fortgeſchritten ſein, um in möglichſt enger Communication zu ſtehen, durch die es ihr möglich iſt, in einer gemeinſamen Action plötzlich die Welt zu verneinen.

Die ſpeciellere Ausgeſtaltung der Zukunft iſt Sache der beid‑ letzten Punkte, der Sociologie und Religionsphiloſophie. der ſocialen Frage ſtellt ſich Hartmann ebenfalls wieder ga‑ originell auf die Seite der Socialiſten. Es werden und müſſen von den Socialiſten geforderten Veränderungen eintreten, aber oh‑ daſs dadurch der Glücksſtand der Menſchheit weſentlich ge‑ beſſert würde. Die fortſchreitende Intelligenz bringt den Maſſ‑ das Bewuſstſein ihres Elendes; denn das iſt ja eben der Fluch der Steigerung des Bewuſstſeins, daſs der Menſch nur immer mehr ſ‑

Elend, feine jämmerliche Lage einfieht. Aufserdem foll nach Hartmann in Zukunft trotz des Fortfchrittes die Hungersnoth permanent werden. Eine leere Einbildung ift es ferner von Seiten der Socialiften, wenn fie glauben, dafs durch die Einführung ihres Syftemes in der Gefellfchaft das Elend wefentlich vermindert werde. Wenn Eine Quelle des Elends verftopft ift, brechen zehn andere dafür auf; und gerade die angeftrebte allgemeinere Bildung der Maffen ift der Quell neuen Elends, indem die Menfchen dadurch immer mehr zum Bewufstfein ihrer elendiglichen Lage erwachen; je mehr die Ausflucht vor der peffimiftifchen Einficht in das Wefen des eigenen Willens durch die bisher mögliche Abwälzung auf äufsere Urfachen in der Zukunft — verfperrt wird, (indem die fcheinbar ergiebigften Quellen des Elends verftopft werden, die aber nur unwefentlich find), defto mehr wächft auch die Erkenntnifs, dafs der Schmerz dem Willen zum Leben immanent, dafs die Jämmerlichkeit des Dafeins in dem Wefen des Dafeins felbft begründet und von den äufseren Verhältniffen mehr fcheinbar als in Wirklichkeit abhängig ift. Eigenthümlich ift nun wieder die bekannte, fchon oben berührte Annäherung Hartmanns an den chriftlichen Providenzbegriff, wenn er das Unbewufste die gefchichtliche Entwickelung zweckmäfsig leiten läfst, theils durch Einpflanzung eines inftinctiven Dranges in die Maffen, theils durch Production von bahnbrechenden Genies; denn auch die Entwickelung der Menfchheit im Ganzen ift eine organifche und in diefes greift ja das Unbewufste lenkend ein. Das Unbewufste lenkt den beftändigen Kampf um's Dafein teleologifch im Intereffe der Entwickelung. Bemerkenswerth ift aufser diefem Rückfall in die Mythologie noch die Anficht Hartmanns, dafs die Staatsform der Zukunft die Staatenrepublik, die Gefellfchaftsform die Affociation fein werde; aber in jeder Beziehung wird das Elend fich vermehren.

In engem Zufammenhang mit dem Bisherigen und im engften mit der Frage nach dem Werth der Welt fteht die Religionsphilofophie Hartmanns. Ueber die pfychologifch-metaphyfifche Bedeutung der Religion und ihren Zufammenhang mit Myftik und Philofophie müffen wir hinweggehen; wir können hier nur die religiöfe Frage im engeren Sinne befprechen. Die Entwickelung der Religionsformen ift identifch mit den genannten drei Stadien. Mit dem Wachsthum »der geiftigen Subftanz d. h. des peffimiftifchen Bewufstfeins der Menfchheit« verliert die fichtbare Kirche und die

Religion an Wichtigkeit und umgekehrt — können wir ſagen, — tritt das Problem vom Werth der Welt deſto ſtärker hervor, je mehr die Religion zurücktritt. Das Chriſtenthum muſs nach Hartmann entweder moniſtiſch werden oder untergehen. Hartmanns Schrift über »die Selbſtzerſetzung des Chriſtenthums und die Religion der Zukunft« gibt dem Chriſtenthum den Rath, ſich mit buddhiſtiſchen Ideen zu verſchmelzen; nur ſo könne es ſich hinüberretten in die neue Aera. Die Religion der Zukunft fällt weſentlich mit dem Hartmann'ſchen Syſtem zuſammen; der religiöſe Cultus fällt hierbei natürlich weg. Der Menſch der Zukunft iſt keiner eigentlich religiöſen Erbauung mehr zugänglich, höchſtens kann das Bewuſstſein des myſtiſchen Zuſammenhanges mit dem All-Einen einen Erſatz für den bisherigen Cultus bilden. Die Hauptaufgabe der Prediger in der Zukunft würde alſo ſein, die Menſchen auf die letzten Conſequenzen des Peſſimismus vorzubereiten. Wie einſt die chriſtlichen Krieger dem Prieſter todesmuthig in die Schlacht und das dichteſte Kampfgewühl hinein folgten, den Blick auf das Kreuz, das Symbol des Ewigen, Heiligen und Göttlichen gerichtet, ſo ſtürzen ſich die Schaaren der Zukunft lebensmüde, weltverachtend in das Nirwana, den Blick auf das groſse Symbol des Peſſimismus gerichtet, das ſeine Prieſter vorantragen — die Null! — —

»Wie anders wirkt dies Zeichen auf mich ein!« können wir ſprechen, wenn wir uns von dem Modergeruch dieſes Syſtems hinwenden zu dem frühlingsfriſchen, kerngeſunden Realismus, dem thaten- und lebensfrohen Optimismus Dührings. Muſsten wir oben, wie der Geiſterchor dem Fauſt, dem Peſſimiſten zurufen:

> Weh! Weh!
> Du haſt ſie zerſtört,
> Die ſchöne Welt,
> Mit mächtiger Fauſt!
> Sie ſtürzt, ſie zerfällt!
> Ein Halbgott hat ſie zerſchlagen!
> Wir tragen
> Die Trümmer ins Nichts hinüber,
> Und klagen
> Ueber die verlorne Schöne. —

ſo erfüllt der Optimiſt die ſich daran anſchlieſsende Aufforderung:

> Mächtiger
> Der Erdenſöhne,
> Prächtiger

Baue fie wieder,
In deinem Bufen baue fie auf!
Neuen Lebenslauf
Beginne,
Mit hellem Sinne,
Und neue Lieder
Tönen darauf! —

Obwohl die Prämiffen, welche den Philofophen nöthigen, den lufs auf Peffimismus oder Optimismus zu ziehen, nicht allein in theoretifchen, intellectuellen Domaine des Menfchen liegen, fonn vielmehr und faft ausfchliefslich auf ethifchem und pfycholohem Gebiete d. h. in fubjectiven Stimmungen, zufälligen Lebensihrungen, im Charakter und Temperamente zu fuchen find, und vohl die Verfchlingungen und Verfchränkungen der verfchiedenen Weltauffaffung beftimmenden Principien fehr complicirter Natur l, fo, dafs man fowohl vom Materialismus, wie vom extremften alismus oder von irgend einer fonftigen, beliebigen theoretifchen eltauffaffung aus etwa zum Peffimismus gelangen kann, — fo st fich doch vielleicht, wenigftens für die meiften Fälle, folgende fache Formel hiefür aufftellen, dafs nämlich der Realismus fich n Optimismus gerade fo verhalte, wie der Idealismus zum ffimismus. Von dem theoretifchen Zweifel an der Wahrheit d Einzigkeit der Erfcheinungswelt bis zur praktifchen Verzweiflung ihr ift nur Ein Schritt. Ift die Erfcheinungswelt einmal als das ıwahre und nicht Seiende erkannt, fo ftellt fich auch leicht die ıficht von ihrer Werthlofigkeit und Schlechtigkeit ein; und es mmt dann nur noch auf die Beftimmung des transfcendenten Seins , ob fich dann an den empirifch-immanenten Peffimismus ein transendenter Optimismus oder Peffimismus anfchliefse; für jenes find Plato d das Chriftenthum, für diefes Schopenhauer und der Buddhismus klaffifchen Belege. Der Realift dagegen, welcher die Erfcheingswelt für das volle und ganze Sein nimmt, hinter dem nichts ehr ift, worauf er fich zurückziehen kann, wird eher geneigt fein, h diefem einzigen Sein vertrauensvoll in die Arme zu werfen, als r Idealift, der die Erfcheinung nur für ein getrübtes Abbild einer ealwelt hält. Und Letzteres ift ja fchliefslich ebenfo bei Hartann der Fall, wie Erfteres bei Dühring. Dafs fich hievon freilich ch Ausnahmen finden, läfst fich wohl denken, war doch z. B. der ealift Hegel Optimift, der Materialift Lucrez Peffimift; doch rd fich dann immer finden, dafs der Idealismus in diefem Falle

etwas Realiſtiſches an ſich trägt, und daſs der Materialismus mit einer Art des Idealismus, wie z. B. hier mit dem ethiſc Idealismus verſchwiſtert. Umgekehrt aber wird auch der, welc die Wirklichkeit ſchlecht findet, geneigt ſein, nicht an ſie zu glaul und wer zufrieden mit ihr iſt, andererſeits auch ihre Realität un denklich anerkennen. —

Die metaphyſiſche Wurzel des Dühring'ſchen Optimisn liegt in der Beſtimmung des All-Einen Seins als des Träg aller Realität, als des Kernes aller Vernünftigkeit; das All-Eine S aber fällt zuſammen mit der materiellen Welt der Erfahrung. I pſychologiſchen Urſprung deſſelben aber ſetzt Dühring ſelbſt in (univerſellen Affect; dem Ganzen der Welt gegenüber fin(erhebende oder niederdrückende Gemüthsbewegungen ſtatt. D ring leugnet nicht, daſs in dieſen Bewegungen ein peſſimiſtiſc Habitus ſich ausbilden, daſs auch der negative Pol überwie könne. Allein in Wahrheit und genährt mit umfaſſenderer Einſi kann er doch nur die allein haltbare Geſtalt der Zufriedenheit : dem Weltgange, der Ausgleichung und Harmonie an ſich trag In dem univerſellen Affect, d. h. in der Gefühlsgeſtaltung gegenül der Totalität des Lebens und der Welt, alſo gegenüber dem U verſum, (das aber ja nicht perſonificirt werden darf), ſpricht ſich (höchſte Lebensgefühl aus, welches die Mannigfaltigkeit unſerer (müthsbewegungen unter der Vorherrſchaft einer beſtimmten Ri tung zuſammenfaſst. Er iſt die Reſultante aus unzähligen Factoı und bezieht ſich nicht auf einzelne Seiten oder Theile des Lebe ſondern auf das Ganze des Daſeins. Er treibt auch, wie wir ſah zur lebendigen Weltauffaſſung und iſt ſo die Wurzel ſowohl (theoretiſchen, wie der praktiſchen Welt- und Lebensanſchauu

Dühring hält die Frage nach dem Werth der Welt, die Unt ſuchung, ob die Thatſachen beſtimmten von uns verſuchsweiſe genommenen Zwecken, alſo beiſpielsweiſe dem Zwecke der Glü ſeligkeit entſprechen, für ein entſcheidendes Problem des Menſch lebens, obwohl er nicht leugnet, daſs es ſich in den letz Jahrzehnden mit unverhältniſsmäſsiger Breite in den Vordergr gedrängt habe.

Mit Entſchiedenheit ſucht er in dieſer Streitfrage den wal Optimismus zu begründen; er weiſt ebenſoſehr den falſchen timismus zurück, als er die relative Berechtigung des Peſſimis anerkennt. Er leugnet die Uebel nicht. Aber es gibt nach ihm fü

in letzter Inſtanz eben keine andere Beruhigung, als die Ergebung in eine urſprünglich in der Natur des Seins liegende, ſpinoziſtiſch gedachte Nothwendigkeit. Dieſe Nothwendigkeitslehre macht er entſchieden geltend gegen das »empörende« Zurückgreifen auf einen mehr oder minder bewuſsten Willen. Im Gegenſatz zu dieſer Zufälligkeitslehre — ſo können wir die damit gemeinte Hartmannſche Anſicht charakteriſiren — betont Dühring, daſs die Seele des Menſchen nur in einem Aeuſserſten, welches nicht anders ſein kann und werden konnte, die letzte Ruhe und das ideelle Gleichgewicht finden kann. Wenn es, meint Dühring, nicht dieſelbe Nöthigung iſt, vermöge deren $2 \times 2 = 4$ iſt, durch die auch alle anderen Verhältniſſe und Schickſale im Sein beſtimmt werden, ſo bleiben alle die übelen Thatſachen des Weltzuſammenhangs für jedes weiter denkende Weſen unerträglich. Auch hier liegt nur in dem Aufhören der Berechtigung der Frage nach dem Warum die Möglichkeit ideeller Beruhigung.

Dühring unterſucht zunächſt die Urſachen der pathologiſchen Erſcheinung des Peſſimismus, aus denen ſich das markirte Hervortreten peſſimiſtiſcher Neigungen im XIX. Jahrhundert erklären laſſe; und wenn Hartmann auf ähnliche Weiſe die culturhiſtoriſchen und pſychologiſchen Motive des Optimismus und der optimiſtiſchen Illuſion aufſucht, um den Optimismus ſo in ſeiner Wurzel auszurotten, ihn bis in ſeine letzten und geheimſten Schlupfwinkel zu verfolgen und jegliche Hoffnung auf Glück als Täuſchung zu brandmarken, ſo ſucht Dühring die Quellen des Peſſimismus und des peſſimiſtiſch-finſteren Wahnes und der peſſimiſtiſchen Corruption aufzudecken, um ſie ein für allemal zu verſtopfen. Der klaſſiſche, normale Vertreter des Peſſimismus iſt ihm nicht der romantiſch angekränkelte, paſſive Sonderling Schopenhauer, nicht der frivole Heine, ſondern der »Entrüſtungspeſſimiſt« Byron, deſſen Peſſimismus immer mit einer »heroiſchen Action verbunden war«. Mit einer für Dühring charakteriſtiſchen Einſeitigkeit läſst er nur dieſen Peſſimismus gelten, da ſeine Wurzeln in ſocialen Miſsſtänden liegen ſollen, welche der Beſſerung fähig ſind. Denn der (von ihm ſelbſt vertretene) »Entrüſtungspeſſimismus« eines Byron ſoll aus den Miſsſtänden der engliſchen Geſellſchaft allein entſtanden ſein. Byrons nach dem Ideal beſſerer Culturzuſtände ſtrebende, aber durch Reaction bedrückte Leidenſchaft ſchlug prophetiſche Töne an; er ſteht hoch über dem vulgären Zeitpeſſimismus, da bei

ihm die natürliche Leidenfchaft des Lebens die Oberhand behi
Freilich vergifst Dühring, dafs dies nur eine der Quellen des Byr
fchen Peffimismus war; die andere war die allgemeine, unheilb
Wunde des menfchlichen Gefchlechtes. Entfchieden verwirft
aber den »Bevölkerungspeffimismus« von Malthus, an den f
Darwin wieder anfchliefst. Und wenn auch der Letztere aus d
Kampf um's Dafein Fortfchritte ableitet, fo leugnet Dühring dc
entfchieden die Wahrheit diefer Idee. Die Darwin'fche Lehre,
er ja auch naturwiffenfchaftlich bekämpft, fcheint ihm eine unh
volle Handhabe des Peffimismus und der Manchefterpartei zu fe
Da haben wir nun auf einmal den tieferen Grund feiner Poler
gegen Darwin; focialpolitifche Motive einfeitigfter Art liegen ihr
Grunde. Der Socialift, der an die Realifation feiner Utopieen glau
mufs in dem Darwin'fchen Kampf um's Dafein, in der darin lieg
den Concurrenz und dem Recht des Stärkeren eine feindliche Ic
erblicken. Jene Malthus-Darwin'fche Idee, dafs die Organisn
im Kampf um's Dafein fich gegenfeitig die Exiftenzbedingung
ftreitig machen, dafs die Menfchheit im Verhältnifs zu den vorh
denen Nahrungsmitteln viel zu fchnell wächft, dafs alfo durch geg
feitige Vernichtung die dichten Reihen der Bevölkerung gelich
werden müffen, dafs mit der Ueberzahl der Organismen grauf
aufgeräumt werden mufs, — erfcheint ihm eine demoralifirei
und lebensfeindliche Theorie und eine gefährliche Handhabe
Peffimismus, fowie des focialen Egoismus zu fein und in verw
licher Einfeitigkeit den Kampf als die ausfchliefsliche Grundgef
der kosmifchen Beziehungen zu betonen, während doch auch p
tive Beziehungen zwifchen den höheren Organismen fich gelte
machen, d. h. die gemüthlich-ethifchen Motive, die man nicht üb
fehen darf. An Stelle der auf den gemeinften Egoismus bafir
Concurrenz verlangt er ethifche, auf edlere Menfchlichkeit geri
tete Beftrebungen. Noch viel entfchiedener, als den falfchen Pe
mismus verwirft er den fclavifchen, verfälfchten Optimismus ei
Leibnitz, den fchon Voltaire im Candide mit den bekann
Worten verhöhnte: *Tout eft pour le mieux dans le meilleur*
mondes poffibles. Er fchliefst fich im Allgemeinen dem mit ideal
»Entrüftungspeffimismus« (nämlich Entrüftung über die gegenw
tigen focialen Mifsftände) verbundenen Optimismus eines Brun
Rouffeau, Shelley an. Mit kosmifchem Optimismus verbindet f
bei ihm entfchiedene Verachtung der focialen Ueberlieferungen; 1

ein Ueberblick über die Univerfalgeftaltung und über die Gefammtdimenfionen des Seins hilft über »die böfen Träume des Peffimismus« hinüber. Eine folche Combination des Optimismus mit dem Peffimismus ift für ihn der hohe Standpunkt, der das Ganze überfchauen läfst, von wo die Uebel des Dafeins in ihrem richtigen Verhältnifs bemeffen und mit dem gutartigen Grundzuge der Welt vereinbar werden. Heroifche Thätigkeit mufs an Stelle des fchlaffen Peffimismus, befonders in focialen Dingen treten. Man foll nicht träge dem Steigen des Elends zufehen, noch die Politik des Peffimismus befolgen, der verzweifelnd die Hände in den Schoofs legt und ein faules Gehenlaffen predigt, bis die Mechanik des focialen Gefchehens von felbft eine Aenderung hervorbringe, fondern mit rüftiger, mächtiger Fauft foll man dem abwärts rollenden Rad der Gefchichte in die Speichen fallen und es in die allein richtige Bahn des Socialismus bringen. Noch mehr verwirft er den »Jenfeitigkeitspeffimismus«, der an die Stelle einer natürlichen Umfchaffung der Verhältniffe mit Schopenhauer auf die Flucht in's Jenfeits oder Nichts abzielt, und der alfo, können wir fagen, bei der negativen »Kritik der Thatfachen« ebenfo nach halbvollbrachter Arbeit ftehen bleibt, wie der abfolute Scepticismus bei der negativen »Kritik der Begriffe«. Eine Folge der Ausfchweifung und des Ekels aus lüfternem Lebensraufche ift ihm der »Faulungs- oder Corruptions-Peffimismus« der Gegenwart, der als eine gerechte Nemefis auf die Schlemmerei und Ueberladung in den höheren Klaffen erfolgt fei. Er ift ihm eine Folge der Verderbtheit des Wiffens und Wollens; für das wurzelhaft gute Streben wird Sein und Welt nie etwas darftellen, woran in feiner Totalität zu verzweifeln wäre. Solcher Peffimismus fei der Ausdruck »wurmftichiger Lebensverhältniffe«; feine Heilung liege in der Befferung der focialen Umftände. Aller Peffimismus fei nur ein theoretifches Gegenftück thatfächlicher Spannungszuftände und ein Symptom focialer Verwefung. Man unterbindet ihm die Adern und entzieht ihm die Berechtigung, wenn erft die focialen Zuftände gebeffert find. —

Die »pofitive Schätzung der Lebenselemente« ift ein Hauptgegenftand der »Wirklichkeitsphilofophie«; fie foll ohne »optimiftifche Befchönigung und ohne peffimiftifche Verläumdung« ftattfinden; aber entgegen der verdammenden Abfchätzung des Dafeins von Seiten des Peffimismus fucht fie eine gerechtere und richtigere Würdigung des Lebens und feiner Elemente anzubahnen, die natür-

lichen Urſachen der Gemüthsbedrückung zu unterſuchen und die dem Leben feindlichen Kräfte, die innerhalb des Lebens ſelbſt hauſen, auf ihre Rolle und ihre Schranken zu prüfen.

Der Maaſsſtab der Schätzung des Lebens iſt die normale, naturgemäſse Empfindung, nicht aber eine maaſsloſe Sentimentalität. Vor Allem muſs man ſich, um den Abweg des Peſſimismus zu vermeiden, davor hüten, beſchränkte Störungen und partielle Mängel auf den Charakter des Ganzen zu übertragen. Thatſache iſt die Lebensſteigerung auf den höheren Stufen der Organiſation; der poſitive Lebensgehalt iſt unendlich reicher auf den entwickelteren Stufen; das könnte aber nicht der Fall ſein, wenn das Leben eine ſchlechte Production wäre. Es iſt zwar real-logiſch im Antagonismus der Welt begründet, daſs die neue Freude auch neuen Schmerz gebiert; allein es iſt nicht nachgewieſen, daſs der Antheil des Schmerzes auf den höheren Stufen mit gröſserer Geſchwindigkeit wachſe, als der Antheil der Freude; eine ſolche Annahme widerſtrebt ſowohl dem allgemeinen Schematismus der Dinge, als den wirklichen, einzelnen Thatſachen. Das Leben, ſich zu immer reicheren Geſtaltungen potenzirend, nimmt an Gehalt, Kraft und Harmonie zu. Freilich limitirt Dühring dieſe Behauptung ſelbſt durch das Zugeſtändniſs, daſs auf den höheren Bewuſstſeinsſtufen die Qual häufig zunehme, weil eben auch die ideelle Empfindlichkeit in demſelben Maaſse zunehme; und die ſchlimmſte Seite der Pein iſt ja die ideelle. Nur niedere Bewuſstſeinsſtufen ſind »dickfellig,« wenn man dieſen neuerdings in der Politik beliebten Ausdruck hier anwenden darf. Alſo mit der Lebensſteigerung wächſt auch der »poſitive Werth des Daſeins«. Die Wurzel der Schätzung des Daſeins liegt nun in unſerer, aus dem Willen entſpringenden »Leidenſchaft für ein höhere Daſein«; denn wenn wir die Dinge ſchlecht finden, ſo thun wir das, weil wir ſie anders wollen, weil wir nicht mit ihrer Thatſächlichkeit zufrieden ſind; und indem das Gefühl zwiſchen ſeinen mehr oder minder befriedigten Geſtaltungen unterſcheidet, iſt es das Maaſs ſeiner ſelbſt. Da läſst ſich denn nun nicht leugnen, daſs ſich jenem höheren Triebe viele Hinderniſſe und Uebel gegenüberſtellen und das ſind nicht blos die phyſiſchen Uebel, an die ſich der ordinäre Peſſimismus vorwiegend hält, ſondern auch jene unendlich viel peinvolleren Lebensbeziehungen, die aus den intimſten moraliſchen Beziehungen des Menſchen zum Menſchen ſtammen. Zu ihrer Vertheidigung reſp. Rechtfertigung macht nun Dühring die bekannte, nicht mehr ganz

ungewöhnliche Wendung aller Optimisten: er erklärt die Uebel für nothwendiges Heizmaterial, um das Lebensspiel wach zu erhalten. Ohne die »natürlichen Widerstände« gäbe es kein lebenswerthes Dasein. Die Widerstände des Lebensgenusses sind integrirende Bestandtheile dieses Genusses selbst. Auch das organische Leben, wie das psychische, besteht nur in einer stetigen Ueberwindung von Hemmungen. Einseitiger Lebensgenuss ohne Mühe und Anstrengungen ist eine utopistische Phantasie. Das Leben in jeglichem Sinne des Wortes besteht in einer stetigen Ueberwältigung der mechanischen Widerstände; mit einem teleologischen Optimismus findet Dühring eine Bürgschaft für das Zusammenstimmen von Ziel und Kraft in der Thatsache, dass ja das Sein selbst jene Hemmungen nothwendig einschliesse. Eine Unproportionalität von Hemmung und Leben wäre ein Zeichen einer inneren Uneinigkeit im Sein; woher soll diese aber, ruft er mit einer *petitio principii* aus, kommen, da die Natur eine universelle, alles umfassende Einheit ist?

Zur näheren Begründung stellt Dühring nun sein interessantes »Gesetz der Differenz« auf. Schon das Wesen aller Empfindung beruht auf Differenz, und auch das Lebensspiel im weitesten Sinne besteht nur im Antagonismus, in der Differenz der Kräfte. Der Uebergang, der Wechsel gibt Reiz; ja der so gefürchtete Tod ist auch ein nothwendiges Lebenselement; denn auch er ermöglicht einen solchen Rythmus; auch der Wechsel der Lebensalter gehört u. A. zu jenen genusserzeugenden Uebergängen. Ohne Intervalle und ohne Differenzen wäre das Leben roh und schaal. Im Wechsel der Lebenssituationen entwickeln sich die entscheidenden Reize. Ein weiter zu berücksichtigender Factor ist die »Wirkung des Ideals«, das freilich zunächst negativ durch Vergleichung mit der Wirklichkeit extreme Spannungszustände im Gefühlsleben entstehen lässt, aber dann doch auch durch die ideale Vorwegnahme der Zukunft des Menschengeschlechtes positiv wirken soll, wobei Dühring freilich ganz einseitig immer nur die socialen und also möglicherweise der Verbesserung fähigen Zustände ins Auge fasst, ohne jener Factoren zu gedenken, die in keiner Ewigkeit sich verändern lassen und welche die tiefsten und reichsten Quellen des nachhaltigsten Weltleides und des einschneidendsten Menschenleidens sind.

Eines der besten Werke von Dühring ist seine, leider wenig gekannte Abhandlung: »Der Werth des Lebens«.[92]) Hier begründet er diese seine Ideen ausführlicher. Besonders charakteristisch ist

seine Theorie der Liebe, die er gegenüber Schopenhauer vertritt; bei der Liebe ist nach ihm besonders die ideale Vorwegnahme des Zusammenhanges mit den ferneren Schicksalen der Gattung der treibende Factor der Lustempfindung. Ich mache besonders noch auf diesen Punkt, den ich hier natürlich nur kurz berühren konnte, aufmerksam; an keinem Punkte stehen sich Optimismus und Pessimismus so scharf gegenüber wie an diesem. Die Auffassung der Liebe, der Quelle der höchsten Seligkeit und des tiefsten Leides, ist unleugbar von entscheidend charakteristischem Werthe für die Beantwortung der Frage nach dem Werthe der Welt.

Auf dem »Gesetz der Differenz« beruht es, dass die Wiederholung des Erprobten keinen Reiz mehr hat und dass mit der Erreichung des angestrebten Zieles die Lust ein Ende nimmt. Das befriedigte Leben ist an sich schon ein geistiger Tod, daher ist ein gewisses Maass von Störungen unentbehrlich für die höhere Gestaltung des Menschenschicksals. Ja, ohne die Hindernisse würde sogar der Werth des Daseins entschieden geringer ausfallen. Beachtenswerth ist hier die Bemerkung, dass der Tod auch ein ideelles Bedürfniss sei, nicht nur ein physisches, da Niemand, der sich verstehe, sein Leben noch einmal wiederholen möchte. Der Tod ist keine bedauerliche Vernichtung, sondern eine Selbstbefreiung des Daseins, wenn es sich genug gethan hat. Durch diese versuchte Zurückführung einer sonst pessimistisch ausgedeuteten Thatsache, nämlich dass Niemand zweimal zu leben wünsche (die u. A. bekanntlich von Kant hervorgehoben wurde), auf ein allgemeines Lebensgesetz hat Dühring sich als sehr feiner Beobachter bewiesen, und seine Darstellung ist ein Beweis, dass man diese Fragen mit demselben wissenschaftlichen Ernst behandeln muss und kann, wie die rein theoretischen, und ein neuer Beleg für unsere Auffassung, dass die Frage nach dem Werth der Welt einen integrirenden Theil der philosophischen Weltanschauung bilde.

Also die Störungen und Hemmungen sind nothwendig für eine feinere Gestaltung des Menschenschicksals, und wo dieser Trost nicht ausreicht, da ist Dühring dann mit seinem Hinweis auf die Nothwendigkeit alles Geschehens bei der Hand, die nicht nur für den theoretischen Ausblick die letzte Beruhigung gewährt, sondern auch eine psychologisch wichtige Stütze für die praktisch umschaffende Gestaltungskraft ist. Ich möchte für diese Art von Rechtfertigung der Welt den Terminus »Physiodicee« vorschlagen; er ist dem Aus-

ruck »Theodicee« nachgebildet; denn was will Dühring anderes, als nachweiſen, daſs zwar nicht der Allvater Gott, aber die Allmutter Natur Alles zum Beſten eingerichtet habe; und für ſie iſt er ein beredter und begeiſterter Anwalt, und erinnert hier nicht ſelten an den naturaliſtiſch-pantheiſtiſchen Optimismus eines Bruno, mit dem er in Dankesbezeugungen gegenüber der allweiſen, ſorgſamen Mutter Natur ausbricht. Man vergeſſe nicht, daſs Dühring kein bloſser Materialiſt iſt; ſein »univerſelles Sein« enthält ein teleologiſches, ein myſtiſches Element. — Unſere höhere Erkenntniſs dürfen wir, ſo meint Dühring, trotzdem ſie auch die Quelle des Irrthums iſt, nicht als ein haſſenswerthes Privilegium, als ein »Danaergeſchenk der Natur« anſehen. Das objective und ſubjective Verfehlen iſt ein in der Geſammtverfaſſung des Seins gewolltes und unumgängliches Mittel zum Zweck des mannigfaltigen und losgebundenen Lebensſpieles. Selbſt der Stachel, den die ſchlimmen Affecte des Menſchen enthalten, ſpielt im Haushalt der gegenſeitigen Beziehungen eine auf Selbſterhaltung gerichtete Rolle und ſie ſind als nützliche Leidenſchaften in der Natur und ihrer Oekonomie angelegt. Das Unangenehme iſt der treibende Motor aller Triebe. Das Peinliche ſpielt als conſtitutive Nothwendigkeit eine unumgängliche Rolle und, ohne Selbſtzweck zu ſein, dient es dem Genuſſe als Mittel — teleologiſche Interpretationen, zu denen ſich Dühring wider ſeine eigenen methodiſchen Vorausſetzungen hinreiſsen läſst, um den Optimismus zu retten. Die Natur wäre eine Stümperin, wenn ſie den Trieben nicht dieſen Stachel mitgegeben hätte. Er leugnet das »radicale Böſe« im Menſchen nicht; aber es ſei nicht geheimniſsvoller als das Gute; im Sündenbegriff brauche man nichts Myſtiſches zu ſuchen. Der allgemeine Gedanke des Antagonismus erklärt das Böſe und urſprünglich Feindſchaftliche als eine beſondere Spannung der Gebilde. Es hat eine poſitiv-reale Exiſtenz und iſt nicht blos der Schatten des Guten; aber es unterliegt im Laufe der Zeit der Ausrottung, wie die Fehlgeburten, die Miſsgriffe einer fehlbaren Natur; denn die Natur fehlt und irrt, wie wir, ihre Kinder, und nicht ſelten müſſen wir die »irrende Natur« verbeſſern; denn wir ſelbſt ſind ja auch Theile der Natur, — durch die ſie ſich ſelbſt corrigirt, wenn ſie irgendwo einen Fehler begangen hat. Sie kann nicht Alles ausführen, was ſie will — eine urſprüngliche Nothwendigkeit beſchränkt die gedachten und gewollten Möglichkeiten; und ſo perſonificirt Dühring die Natur zuletzt zu einer Göttin, die, wie

der Leibnitz'sche Gott machtlos der logischen Nothwendigkeit gegenübersteht, von deren steinerner Brust alle Wünsche abprallen.

Von diesem Standpunkt aus ist es natürlich für Dühring ein höchst wichtiges Problem der Zukunft, zu erforschen, was geschehen kann, um den Reiz des Lebens noch zu steigern. Aehnlich wie Hartmann, nur in ganz entgegengesetztem Sinne der Menschheit praktische Rathschläge gibt, wie sie sich in dieser miserabeln Welt so gut als möglich einzurichten habe, so gibt Dühring nun Rathschläge bis ins kleinste Detail, wie man die vorhandenen Daseinsreize und den positiven Lebensgenuss unter möglichster Vermeidung einer gleichzeitigen Unluststeigerung erhöhen könne, wie man in der guten Welt sich noch besser und angenehmer einrichten, wie man das Leben immer lebenswerther machen könne.

Bei dieser Luststeigerung muss man, (wie schon die Stoiker betonen) dem Princip der Natur folgen; dieses Princip aber ist jenes »Gesetz der Differenz«; es ist die allgemeine Formel, unter welche Dühring alle speciellen Fälle befasst. Diesem Naturgesetz entspricht die absichtliche und bewusste Individualisation und Variation, also (besser gesagt) die immer feinere Differenzirung der Reize. Man muss die natürlichen Spannungen zwischen Bedürfniss und Befriedigung wach erhalten; da die Differenz im weitesten Sinne allein dem Leben Reiz verleiht, beruht auch alle Reizsteigerung auf ihr. So spielt denn z. B. in der Liebe der Reiz der Individualität (d. h. des Besitzes einer geliebten Person, als einer einmaligen, sonst nirgends und nie mehr vorhandenen, und Niemanden sonst zugänglichen Einzigkeit) eine grosse Rolle. Die praktische Grundregel ist, nichts ohne Interesse zu thun und nichts bis zur Langeweile zu betreiben; um sich vor Enttäuschungen zu hüten, muss man alle Illusionen abstreifen, den natürlichen Rythmus des Lebens einhalten, die Kraftbethätigung nie in überspannende Anstrengung verwandeln u. s. w. In der Ehe setzt Dühring z. B. an die Stelle des Geschlechtszwanges die gegenseitige Freiwilligkeit, um sie aus einer Last in eine Lust zu verwandeln; an die Stelle der egoistischen Concurrenz setzt er die Socialisation der gesammten Productions- und Consumtionsverhältnisse, was freilich ein sehr bedenklicher Rath ist; indessen glaubt er, der Socialismus werde eben den Reiz der wirthschaftlichen Thätigkeit unvergleichlich steigern. Die Entwickelung der Daseinsreize beruht endlich auf einer befriedigenderen Gestaltung der öffentlichen Beziehungen; nur aus den

Gemeinleben wachsen neue Elemente des Bedürfens und somit des wahrhaften Interesses hervor. Andere Rathschläge beziehen sich auf die geistigen Thätigkeiten. Bemerkenswerth ist der Rathschlag, die bisher für roh gehaltenen, sinnlichen Triebempfindungen, anstatt sie zu ächten und zu verpönen, zu vergeistigen und ihnen Ideale abzugewinnen.«

Die drei Hauptgedanken, welche die Argumentation Dührings durchziehen, sind folgende: 1) Der Schmerz ist eine unumgängliche Vorbedingung des Reizes; 2) Aus der Einsicht in die absolute Nothwendigkeit der letzten Thatsachen entspringt für uns Beruhigung; 3) Das Glück der Menschheit liegt in der Zukunft. Keiner von diesen Dreien aber ist stichhaltig; denn der Erste, wenn im optimistischen Sinne als Beweismittel angewandt, involvirt einen logischen Fehler; der Pessimist klagt ja gerade darüber, dass der Schmerz nothwendige Vorbedingung der Lust sei, er gibt sogar gerne zu, dass in der bestehenden Welt diese Einrichtung gar nicht anders sein könnte. Damit, dass der Optimist nachweist, ohne Schmerzen wäre keine intensive Freude möglich, also sei der Schmerz nothwendig als Hintergrund und Folie für die Lust, glaubt er den Pessimisten widerlegt zu haben; allein dieser tadelt eben gerade diese Einrichtung, daher verwirft er die ganze bestehende Welt. Gerade die Nothwendigkeit jener Nothwendigkeit ist ihm unerträglich und unbegreiflich. Gerade jene wohlbekannte Thatsache, dass es ohne Leid keine Lust gibt, diese Thatsache, die ein unbestreitbares psychologisches Gesetz ist, erscheint dem Pessimisten eine verwerfliche, grausame Einrichtung; dass es eben der Hilfsmission der Störungen bedarf, um das Normale und Gute zu ermöglichen, das dünkt ihm eine schlechte Weltinstitution zu sein. Er sagt daher: Lieber gar keine Welt, als eine solche, in der dieses nothwendige Gesetz herrscht. In dem zweiten Satze aber wird die reale Nothwendigkeit mit der Vernünftigkeit verwechselt. Real ist bekanntlich Alles nothwendig; allein das Unheil, das uns der sogenannte Naturzufall und die boshafte Willkür zufügen, lässt sich nie als nothwendig, d. h. als vernünftig von uns begreifen; und dieses Unheil ist das schlimmste. Mögen auch die Weltgesetze, die alles regeln, zuletzt so einfach als $2 \times 2 = 4$ und also in diesem Sinne absolut vernünftig sein, — so sind doch die aus ihnen resultirenden Combinationen häufig so unvernünftig, dass jene Nothwendigkeitströstung eben auch als eine fadenscheinige Illusion sich herausstellt. Und

was hilft es dem verzweifelnden Herzen, wenn ihm auch de
kluge, kühle Kopf tauſendmal die objective, logiſche Nothwendig
keit vorrechnet — das Herz verzweifelt doch, und läſst ſich m
ſolchen Tröſtungen nicht abſpeiſen; es hat eben eine andere Logi
als der Kopf. »Nothwendigkeit« iſt nur eine Phraſe, ein ſchmer
ſtillendes Schlafmittel, ein Schlagwort, das der Menſch ſich erfand
um ſich zu betäuben, da er ſonſt die Welt der Schmerzen nich
ertragen könnte. »Ergebung in die Nothwendigkeit« iſt eine ebe
ſo lächerliche Selbſttäuſchung, als der muhamedaniſche Fatalismu
Eine gequälte Seele oder ein gefolterter Körper kennen kein
»Nothwendigkeit«, die bloſse Abſtraction eines Stubenphiloſophe
Der Rückzug auf die Nothwendigkeit rettet alſo auch vor der Ver
zweiflung nicht und der Gedanke an ſie bietet nur eine momentan
verrätheriſche Stütze; in ihr findet die gequälte Menſchenſeele kein
Verſöhnung, keine Schadloshaltung. Und was Drittens die »Um
ſchaffung der Verhältniſſe«, d. h. die Socialiſirung der Welt betrifft
ſo kann ſie auf keinen Fall die beiden Quellen des gräſslichſte
Unheils verſtopfen: den Naturzufall und die Menſchenwillkür. Dieſe
Illuſion beruht auf der Einſeitigkeit Dührings, der in verbiſſene
Hartnäckigkeit die Wurzel alles Uebels in den ſocialen Miſsſtände
ſucht und daher auch eine Beſſerung aller Uebel von ſocialer Ver
änderung erwartet. Die ſocialen Miſsſtände ſind noch nicht die
ergiebigſte Quelle des Uebels. Alle Vervollkommnungen der
Menſchheit in techniſcher und politiſcher Beziehung vermögen dem
Zufall und der Bosheit nicht den Eingang zu verwehren.

Dühring bejaht alſo »den Willen zum Leben« energiſch, poſitiv und nicht etwa blos proviſoriſch und negativ, wie der Peſſimiſt im Sinne Hartmanns. Seiner ganzen Natur nach iſt Dühring mehr auf die praktiſche Philoſophie angelegt. Wie die Philoſophen der Engländer, ein Hume, Mill, Spencer u. A., betont er die Nothwendigkeit, die theoretiſche Weltanſchauung durch eine wiſſenſchaftliche Theorie der ſämmtlichen ſocialen Verhältniſſe der Menſchheit zu ergänzen und einer beſſeren Lebensgeſtaltung durch Anregung der Geſinnung vorzuarbeiten. Dies nimmt daher auch die gröſsere Hälfte ſeines Hauptwerkes ein; und obwohl er das von uns verſuchte Arrangement des Syſtems einer Philoſophie nicht hat, ſo läſst ſich doch — und das iſt der innere Zuſammenhang ſeiner Gedanken — die ganze praktiſche Philoſophie bei ihm einzig und allein aus der eben dargelegten Beantwortung der Frage nach der

:rth der Welt ableiten; auch hier beftätigt fich die von uns be-
gte Eintheilung und wirft ein neues Licht auf den architecto-
'chen Context eines philofophifchen Syftems.

Sitte, Gerechtigkeit und edlere Menfchlichkeit find die Haupt-
ınkte der Ethik, deren treibendes Motiv der in der Lehre vom
'erth der Welt erkannte Gedanke ift, dafs die Hauptaufgabe der
thik die Verbefferung des Menfchenloofes fei. Zu der Welt-
ıfchauung, welche feftftellt, was ift, kommt die Forderung der
ebensgeftaltung, welche aufftellt, was fein foll. Die Menfchen follen
effer werden, weil fie dadurch glücklicher werden. Nur diefe
ptimiftifche Begründung vermöge die Moral zu retten; der Peffi-
iismus fei dagegen nicht im Stande, eine Bafis für die Ethik zu
nden. Die natürlichen Triebkräfte der Menfchen, und die fympa-
ıifchen Regungen find die Grundlagen der Moral. In der Com-
ination von Trieb und Ueberlegung liegt die Hauptbedingung des
ittenfyftemes. Ein Grundgebot der Moral ift, fich gegenfeitig der
'erletzungen zu enthalten. Auf den Egoismus kann ein Sitten-
ftem niemals gegründet fein. Die Ausbildung der wohlthätigen
aturtriebe gibt die Grundlage der ethifchen Erziehung. Verede-
ng des Dafeins ift das pofitive Ziel des ethifchen Verhaltens.
:e Fähigkeit und Möglichkeit des Lebensgenuffes zu fteigern, ift
ıe Hauptaufgabe der Ethik. Dührings Rechtstheorieen, in denen
z. B. die Strafe auf die natürliche Empfindung der Rache zurück-
hrt, und bei denen er einem individualiftifchen Atomismus huldigt,
ergehen wir. Im Allgemeinen verlangt hier Dühring eine »beffere
enfchheitsausprägung« im Sinne feines Optimismus; dazu hat die
thik als Hilfsprincip Dienfte zu leiften; fie ift ebenfowenig wie bei
artmann, etwas abfolutes; ihr Princip ift ja auch bei Dühring
n heteronomes: die Luft, das Glück. Sie hat dem optimiftifch
edachten Weltzwecke zu dienen. Die ethifchen Triebe — denn
ıf diefe begründet Dühring, wie Hartmann, die Moral — find eine
'eranftaltung der Natur, um das Wohlfein der Organismen zu be-
ördern. Die Erreichung von Dafeinsglück im vollften Sinne ift nur
rmöglicht durch Befolgung der in der Natur felbft angelegten und
'orgezeichneten Gefetze, denen die Wefen im gegenfeitigen Ver-
ehr folgen. Die Ethik hat die in die Bruft der Menfchen gepflanz-
en Triebe, die fich in den gegenfeitigen Beziehungen entwickeln,
zu pflegen; denn nur auf dem von der Natur felbft vorgezeichneten
Wege ift das gröfste Glück zu erreichen. Somit hat die Ethik eine

eminent positive Aufgabe und wächst unmittelbar aus der Natur heraus; eine andere Begründung der Moral, als diese natürliche, ist nicht möglich. Die ethischen sich von selbst entwickelnden Beziehungen der Wesen sind mit Bewusstsein zu ergreifen und zu pflegen. Das positiv-wohlthätige Zusammenwirken zu gemeinsamer Wohlfahrt muss an Stelle des egoistischen Kampfes um's Dasein treten. So erhält das Lebensspiel eine angenehme Färbung; so allein kann das Leben mit seinen Reizen und Genüssen einen positiven Gewinn darstellen. Die Privatmoral findet wenig Berücksichtigung. Dühring legt den Hauptwerth auf die öffentliche Moral und auf die Umgestaltung der Rechtsverhältnisse. Gerechtigkeit, Humanität, Liebe, Beseitigung der Todesstrafe, Gestaltung des Idealmenschen, Humanisirung der Strafe, überhaupt Pflege edlerer Menschlichkeit — dies sind die Forderungen des Optimisten an die Zukunft. Die Ethik läuft auf ein utopistisches Zukunftsprogramm hinaus.

Es führt uns dies über zu dem zweiten hier in Besprechung kommenden Problem, zur Geschichtsphilosophie. Als das Princip der Geschichte ist die Vervollkommnung der Menschen in jeder Hinsicht zu betrachten; dies Ziel hat sie mit der Ethik und Sociologie gemein; die Steigerung des Wohlseins ist ihr gemeinsames Band, und diese Steigerung ist leicht ausführbar. Dühring schliesst sich hier im Allgemeinen an Comte und Buckle an, wie etwa Hartmann an Schopenhauer, Schelling und Hegel. Nur im Anschluss an Jene sei eine rationelle Geschichtsauffassung möglich. Nur stellt Dühring mit viel grösserer Entschiedenheit als der Mittelpunkt seiner Geschichtstheorie den »socialitären« Gesichtspunkt auf. Socialismus ist ihm identisch mit »Optimismus« aus diesem Grunde nimmt der letztere in dieser Frage bei Dühring genau dieselbe Stelle ein, wie der Pessimismus bei Hartmann aus diesen beiden centralen Ideen leiten beide ihre ganz verschiedene Geschichtstheorie ab; dieser Punkt ist nicht unwichtig zum Verständniss des Folgenden. Der socialistische Gedanke ist für Dühring der Sauerteig, der die ganze Geschichte und Geschichtsphilosophie als Ferment durchdringt. Und wie nach der Ueberzeugung Hartmanns seine »Philosophie des Unbewussten«, so ist auch nach Dühring die »Wirklichkeitsphilosophie« ein wichtiges Uebergangsglied zur kommenden Welt-Periode.

Die Geschichte ist für Dühring die Fortsetzung der blossen Naturarbeit; wie die Natur, strebt auch die Geschichte das Lebe

und feine Veränderung, fowie die Steigerung feiner Reize an. Das Erzeugen neuer Lebensformen bringt eine Steigerung des Lebensgefühles mit fich; der Zweck der Gefchichte ift diefe Steigerung und darum befteht ihr Wefen in der Hervorbringung von Veränderungen, in denen fich die ftrebende Menfchheit durch immer reichere Erprobungen ihrer Natur befriedigt; darum ift fchöpferifcher Fortfchritt das Wefen der Gefchichte. Seine Wurzeln hat der Fortfchritt der Gefchichte in der Steigerung der geiftigen Regfamkeit, des Selbftbewufstfeins der Menfchen. Die Aufklärung des Menfchen über die Natur und über fich felbft beftimmt den Culturfortfchritt. Nach diefer Erhebung des Bewufstfeins theilt fich die Gefchichte in zwei grofse Perioden, zwifchen denen wir mitten inne ftehen. Das Programm der neuen Aera enthält die »Wirklichkeitsphilofophie«: es befteht in dem communitären Socialismus, in der Abfchaffung des Cultus und der politifchen Vormundfchaft, in der geiftigen, politifchen und wirthfchaftlichen Emancipation, in der Conftitution der freien Gefellfchaft an Stelle des Gewaltftaates. Die erfte Ankündigung einer »Abrechnung mit der alten Aera, dem alten Régime« war die grofse Revolution. Die nächften Generationen find die Träger der entfcheidenden Wendungskräfte. Die Menfchen der Zukunft verleugnen die Jahrtaufende, welche die Menfchheit hinter fich hat; eine totale Umfchaffung greift Platz. In der neuen Weltaera wird das Glück erreicht. Die Aera der Religion und Tyrannei wird abgefchloffen; das Evangelium des Socialismus verwandelt die Erde aus der Hölle, die fie bisher war, in den Himmel. Die Menfchen der Zukunft macht der Socialismus glücklich und die Wirklichkeitsphilofophie weife. Der rothe Faden der Weltgefchichte ift die focialiftifche Idee und der Gedanke der Decentralifation; die Thaten der bisherigen Gefchichte find Fehlgriffe; ähnlich betrachtet Hartmann die bisherigen Gefchichtsperioden als Illufionen; nur ift fein Gefichtspunct hierbei ein philofophifcher, nicht ein focialer. Dührings Betrachtung der Gefchichte ift einfeitig aus focialen Gefichtspunkten conftruirt. Ziel der Weltgefchichte für Dühring ift die Werthfteigerung des Lebens; auch hier dienen die gefchichtlichen Widerftände nur dazu, den Reiz des gefchichtlichen Strebens zu erhöhen. Die Philofophie der Gefchichte hat eben die Aufgabe, die Gefetze der hiftorifchen Wandlungen zu erfaffen und zu verftehen, und fie auf ihre Bedeutung für den optimiftifch gedachten Fortfchritt zu prüfen. Ueber

die Geschichte philosophiren, heisst den Gehalt an Lebenswert in den einzelnen Perioden feststellen. Dührings Geschichtsbetrachtung fliesst also ebenso organisch aus seiner Werthbestimmung der Welt, wie die Hartmann'sche. Dieser Parallelismus ist belehrend und dient dazu, unsere Eintheilung zu bestätigen.

Auch die Geschichte der Wissenschaft und speciell der Philosophie unterwirft Dühring einer Betrachtung von denselben Gesichtspunkten aus. Auch sie dienen der optimistisch gedachten Steigerung des Bewusstseins. Freilich wird ihnen erst die Zukunft volle Emancipation bringen. Der neue Geist der Wissenschaft kann nur in dem Maasse steigen, in dem die Religion und Gewaltstaaten sinken. Insbesondere die Religion, die den Daseinswerth erniedrigt und verfälscht, steht dem Fortschritt entgegen. Dührings Schilderung der Gegenwart, insbesondere des Gelehrtenthums ist ebenso geistreich, als ungerecht. Auch hier macht er Entwürfe umschaffender Grundlegung; insbesondere eine Art Philosophie des Unterrichts enthält viele fruchtbare Gedanken. Die Zukunft soll auch eine totale Schulreform bringen. Die Pädagogik ist ein reiches Feld, auf dem sich die Umschaffung der Verhältnisse vollziehen kann; schon bei der Erziehung der Kinder muss die totale Umwälzung der Verhältnisse beginnen; und das ist natürlich — ist doch auch z. B. die Schule der Hauptzankapfel in dem gegenwärtigen Culturkampf zwischen Staat und Kirche; denn wer die Schule hat, hat die Zukunft. Bekanntlich hat auch Hartmann neuerdings dieses Feld bearbeitet.[93]) Der Punkt ist indessen zu speciell, um hier mehr als berührt zu werden; ich kann nur darauf hinweisen, dass der antagonistische Parallelismus dieser beiden Antipoden sich mit hartnäckiger Consequenz bis in die Pädagogik, bis in die letzten Fragen des praktischen Lebens hineinzieht. Die Vorschläge Dührings haben alle den petroleusen Geruch des Socialismus und sind fürchterlich nüchtern. Bemerkenswerth ist u. A. die Thatsache, (die an Plato's Idealstaat erinnert), dass auch die Poesie sich gefallen lassen muss, sich meistern zu lassen; die Poeten dürfen ihrer Phantasie im Zukunftsstaate nicht mehr die Zügel schiessen lassen; die Muse wird in der »freien Gesellschaft« die Magd des Staates.

Wir kommen zum dritten Punkte, zur socialen Frage. Wenn irgendwo, so erhellt hier der von uns aufgestellte Zusammenhang der Frage nach dem Werth des Daseins mit den praktischen Problemen. Dühring begründet den Socialismus mit der Nothwendig

eit, den Reiz und den Werth des Dafeins zu erhöhen. Dühring t glühender Socialift; fein neues Syftem des Socialismus, das er n mehreren Schriften entwickelt hat[94]), athmet einen furchtbaren Radicalismus. Um den Ring des höchften erreichbaren Glückes der Menfchheit, des optimiftifch gedachten Weltbildes zu fchliefsen, macht er bei dem Socialismus und bei der Hoffnung einer nebulofen, utopiftifchen Zukunft eine gewaltige Anleihe. Natürlich, wie könnte man denn den Optimismus begründen, ohne bei der Zukunft diefe Anleihe zu machen? Das wufste Hartmann wohl, darum befteht eine Hauptaufgabe feines Peffimismus darin, die Hoffnungen auf die Zukunft als rein illuforifch nachzuweifen.

Dührings Zukunftsideal ift erftens ein politifches, zweitens ein fociales. Die Gegenwart fcheint ihm in focialer und politifcher Hinficht in Selbftzerfetzung begriffen zu fein und es ift charakteriftifch, dafs diefe letztere Dühring mehr intereffirt, als die Selbftzerfetzung des Chriftenthums, welche Hartmann ftatuirt. Die politifche Gefellfchaft der Zukunft ift demokratifch; die fociale Verbindung ift die Commune. Es gibt in Zukunft keine privatrechtliche Machtbildung und keine privatökonomifche Capitalbildung mehr. Der Unterdrückungsftaat, die Gefellfchaft mit dem Privateigenthum und die Familie mit der Zwangsehe find verwerfliche und dem Untergang geweihte Gebilde. An Stelle des Einheitsftaates treten zerfplitterte Gefellfchaftscommunen, die »Cantönli«, wie man fie fpottweife nennt. An Stelle der Ehe tritt eine Art »freier Liebe«, die näher zu fchildern Dühring unterläfst. Die Frauen haben politifche Gleichberechtigung. Ueberhaupt ftellt Dühring im Anfchlufs an Comte, (deffen religiöfen Cultus der Frauen er freilich nicht annimmt, ebenfowenig als feine fonftigen Beftrebungen einer »Neuen Religion«), das Weib ungemein hoch und betont fehr ftark feine fundamentale Bedeutung für die Gefellfchaft der Zukunft. — Man berückfichtigt in der Gefchichte des Platonismus meift nur den theoretifchen Theil; aber Plato's Nachwirkung in der focialen Frage ift mindeftens ebenfo wichtig. Dührings Vorfchläge find vielfach Modernifirungen Plato's.

Das Lebensbewufstfein ift in der Zukunft ein allgemeineres, und die Bildung Aller ift gleich. Ein univerfales Nivellement aller Elemente, das auch von Hartmann prophezeit wird, tritt ein. Im Abgrund der Gleichheit verfchwindet Individuum und Individualität. Alle Gefammtthätigkeiten, ja felbft die Fortpflanzung und die Familie

werden socialisirt. Der Ausgangspunkt einer »rationellen Socialisirung« ist die Freiheit der Person. Die Freiheit ist selbstverständlich und fundamental; ihre Einschränkungen sind erst als secundär anzusehen. Die Souverainetät des freien Individuums allein führt zur Ableitung wirklicher Rechte; eine rationelle Atomistik hat nicht blos in der Naturwissenschaft, sondern auch in der Gesellschaftswissenschaft die Wahrheit auf ihrer Seite. Wie freilich in dem allgemeinen Gleichheitszwang das natürliche Recht des Individuums gewahrt bleiben soll, das ist ein Problem, das uns Dühring nicht zu lösen vermag; die Tyrannei der freien Gesellschaft der Zukunft ist ja keine geringere, als die Tyrannei in der Vergangenheit. Die Collectiveinmischung soll zwar nie einen gewaltthätigen Charakter annehmen dürfen, um nicht das eudämonistische Ziel der historischen Entwickelung, das höchstmögliche Glück des Individuums, zu verfehlen; allein die Institutionen dieser Zukunftsgesellschaft, wie sie Dühring entwickelt, sind ein Prokrustesbett, in das die Individuen wohl oder übel hineingezwängt werden. Eine solche Vereinfachung der socialen Probleme (als ein solches gilt Dühring u. A. auch die Emancipation nicht der Juden, sondern von den Juden) möchte dem Reichthum der socialen Beziehungen gegenüber sich nicht bewähren und gerade gewaltsam in das Privatglück eingreifen. Die socialistische Gesellschaft ermöglicht jedoch nach Dühring allein das Privatglück; sie allein entspricht der »Wirklichkeitsphilosophie« und ist »die einzige, auf einer streng wissenschaftlichen Auffassung der Dinge und Menschen beruhende Lebensgestaltung«. Wie die physiologische Grundlage der Gesellschaft socialisirt wird, so auch ihre geistigen Institutionen. Dies führt uns zur religiösen Frage. Auch hier wird Alles »rationell gemacht«; das ist das Grundprincip Dührings; der nüchterne Verstand wird Herrscher; Gemüth, Gefühl, Herz werden unterdrückt; die zukünftige Gesellschaft wird nüchtern, poesielos und philiströs; sie wird eine logische Maschinerie, wo die »Logik des Herzens« nicht mehr mitzureden hat, wo das feinere, das aesthetische Gefühl verbannt wird; denn es ist aristokratisch.

In der freien Gesellschaft der Zukunft gibt es keine Religion keinen Cultus, keinen Eid noch ähnliche religiöse Institutionen mehr Die zweite Weltperiode ist religionslos; es beginnt die »Aera ohne Gott«; auch kein Cultus eines »*Grand-Être*« im Sinne Comte findet statt. Die Moral wird von der Religion losgerissen und soci-

lisirt. Von jedem Mitglied der freien Gesellschaft ist die kindische Ureinbildung überwunden, dass es hinter oder über der Natur Wesen gebe, auf die sich durch Opfer und Gebete wirken lasse. Die innere, psychische Wirkung des bisherigen Cultus ist ein Trug, der trotz des Scheins von vorläufiger Befriedigung doch auf die Dauer nicht wohlthätig wirken kann. Es bleibt nur eine allgemeine Speculation, eine verstandesmäfsige Betrachtung der Welt nebst gemüthshaften Eindrücken übrig, die aber keinen Cultus begründen können. Die Moral, wenn sie mit dem Cultus und der Religion verbunden wird, fällt derselben Aushöhlung und Corruption anheim, wie diese selbst; die Religion ist etwas »Unmenschliches«, eine Projection unserer miserabeln Zustände. Die Religionsmoral beruht auf einem transscendenten Schrecken; die natürliche Moral bringt besser als die religiöse Superstition und die conventionelle Tradition die unmittelbaren Beziehungen der Menschen um ihrer selbst willen zur Würdigung. Die Naturregungen, welche die Religion verwirft, sind selbst schon moralisch. Die »religiöse Frage« formulirt Dühring so: »Sollen von der Gemeinschaft gewisse magisch-spiritistische Manipulationen vorgenommen werden oder nicht?« Die Antwort darauf ist ein entschiedenes: Nein! Der Mensch der Zukunft ist über die Religion erhaben; er ist von dem Alp derselben befreit. In der »Socialität« verdrängt die gemeinsame Verstandescultur den religiösen Cultus; sie allein vermag diese Verirrung des Menschengeschlechtes fern zu halten. In der Zukunft wendet sich der Mensch an den Menschen, an Seinesgleichen und verhält sich der Natur gegenüber forschend und benützend, nicht betend. Das Lebensgefühl steigert sich, wenn der Alp der Religion weicht. Geburt, Ehe, Tod, Bestattung, »die sonst die Angriffspunkte waren, in denen der Priester seine spiritistischen Hebel einsetzte«, werden socialisirt. Die allseitige Cultur des menschlichen und heiter-mäfsigen Lebensgenusses ist der Cultus der Zukunft. Die möglichst angenehme Empfindung ist der einzig werthvolle Inhalt des Daseins. Das Leben hat in sich selbst seinen Werth, wie auch theoretisch die Welt nur in ihr selbst Sinn hat. An Stelle der religiösen Metaphysik tritt in Zukunft die »Wirklichkeitsphilosophie« im Sinne Dührings. Die ganze Gesellschaft bekennt sich nach dem Wegfall der Religion zu ihr. Schon das Kind weifs dann, »dafs es das sogenannte Absolute unter den Füfsen hat!« Nur die optimistische Lebensauffassung wird in der Welt der Zukunft gestattet; der universelle Affect kann nur eine

gutartige Wendung nehmen. Pessimisten werden nicht geduld[e]
Es gibt ja dann nichts mehr, was das Leben vorherrschend ve[r]
leiden kann; die fundamentale Einsicht aller Glieder der Gesel[l]
schaft in das logische Gefüge des Weltgerüstes und in die kosmisch[e]
Nothwendigkeit begründet den socialen Optimismus. Staat un[d]
Kirche sind natürlich in jener Zeit nicht mehr im Conflict; es gib[t]
ja dann weder Staat noch Kirche mehr, sondern eine einzige freie
glückliche Gesellschaft von Brüdern; und Dühring ermangelt nicht
diese Zukunftsperspectiven bis ins Einzelnste auszumalen. —

Wenn schon die früher verglichenen Punkte das höchste Interesse boten, so reizt kein Punkt so wie dieser zur Vergleichung unserer beiden Antipoden. Nicht nur das Verständniss dieser entgegengesetzten Anschauungen wird durch eine solche Parallele erhöht, sondern auch die Einsicht in den dialectischen Gegensatz überhaupt, auf den alle Probleme führen. Der Gegensatz des Optimisten und Pessimisten ist nicht erst von heute; das erste Wesen, das im Stande war, seine Gefühle und die Summe seiner Lebenserfahrungen denkend zu betrachten, war der erste Pessimist oder Optimist. Es ist daher Unrecht, dieser Frage einen systematischen Ort im Ganzen einer Philosophie zu versagen; wir haben nachzuweisen versucht, welche wichtige Stelle diese Frage einnimmt; erst so ist der Ring eines Systemes geschlossen und in sich zusammenhängend; ohne die Berücksichtigung dieser Frage, deren Beantwortung so oder so ausfallen mag, hat ein System zweifellos eine Lücke.

Hartmann und Dühring sträuben sich gegen die Bezeichnung eines Pessimisten und Optimisten; und gegenüber der ordinären Auffassung jener beiden polartig entgegengesetzten Weltanschauungen haben sie ein Recht dazu, sich diese superficielle Classification zu verbitten; denn Hartmann hat ebenso optimistische Elemente, wi[e] Dühring pessimistische; allein richtig verstanden ist doch jen[e] Bezeichnung ganz zutreffend; denn nach Hartmann ist die We[lt] zwar die bestmögliche, aber doch noch schlecht genug, um zu de[n] Ausspruch zu berechtigen, dass ihr Nichtsein besser wäre, als i[h]r Sein; nach Dühring kann die Weltauffassung in ihrer gereinigte[n] Form nur die Zufriedenheit mit der bestehenden Welt sein. Ma[n] mag nun in der scharfen Accentuirung dieser Frage nach de[m] Werth des Daseins einen epigonenhaften Zug finden oder nicht, [so] kann man jedenfalls nur die Uebertreibung tadeln, nicht die B[e]schäftigung mit der Frage selbst; im Gegentheil, der Nachweis d[er]

inneren Zusammenhangs und des Parallelismus zwischen dieser Frage und der Grundfrage der Metaphysik, den wir zu führen gesucht haben, möchte eher dazu berechtigen, in vielen bisherigen Systemen einen Mangel zu erblicken, weil sie sich dieser Frage entschlugen; allein thatsächlich haben die meisten Philosophen neben der theoretischen Hauptfrage nach dem Wesen der Welt auch die praktische Hauptfrage nach unserem Verhalten zu dieser Welt, das sich eben nach der Beantwortung der Frage nach dem Werth und der Würde des Daseins richtet, mehr oder weniger berücksichtigt; neben das Verstandesurtheil über das Wesen der Welt tritt naturgemäfs das Gefühlsurtheil über ihren Werth.

Hartmann verfolgt den Optimismus bis in seine letzten Schlupfwinkel und brandmarkt ihn in seinen drei Stadien der Illusion als eine Selbsttäuschung, die immer mehr der Erkenntnifs der Nichtigkeit des Daseins Platz macht. Dühring will gegenüber dieser verdammenden Abschätzung des Daseins eine gerechtere und richtigere Würdigung der Lebenselemente anbahnen. Beide geben aufserdem noch praktische Rathschläge für das Verhalten der Menschheit in der Zukunft; Dühring will das Leben immer lebenswerther machen; Hartmann gibt das Recept zu einem Massenselbstmord der Menschheit, nicht ohne jedoch für die Zwischenzeit einen *Modus vivendi* zu bestimmen; Dühring, der gegenüber der traurigen Perspective, die Hartmann gibt, stets eine sonnigere Weltanschauung vertritt, bekämpft die verschiedenen Pessimismusformen, wie Hartmann die verschiedenen Stadien der Illusion zerstört.

Dem realistischen Anerkennen und Geltenlassen der Welt und ihrer materiellen Elemente entspricht bei Dühring die gesunde, rationelle, rückhaltslose Hingabe an das Dasein; dem sceptischen Bezweifeln der Materie und der Auflösung derselben in ideelle Elemente, sowie der Reduction des Gegebenen auf ein zeit- und raumloses Wesen entspricht die Verwerfung und Verurtheilung der Wirklichkeit bei Hartmann. Er ist allerdings, wie er selbst sagt, optimistisch, aber nur um das Ziel des Pessimismus zu erreichen, also nur provisorisch. Dühring ist optimistisch, um das Ziel des Optimismus selbst zu gewinnen; jenes ist ein indirecter, dies ein directer Optimismus. Hartmann feuert die Menschheit an, dem negativen Weltzwecke der Selbstvernichtung alle Kräfte zu widmen. Dühring fordert zu energischer Umschaffung der Verhältnisse in positivem Sinne auf; aber beidemal ist es derselbe Fortschritt,

den Beide nur zu entgegengesetzten Zwecken als Mittel verwenden wollen. Und wie Hartmanns indirecter Optimismus nur dazu dienen soll, den directen Pessimismus zu begründen und zu ermöglichen, so ist Dührings partieller Pessimismus nur ein integrirender Theil seines universellen Optimismus. Aber des Pessimisten verzweifelnder Kleinmuth, dem es an positiver Energie gegenüber dem Lebensspiele fehlt, seine allzu bescheidene Demuth, die das Herrliche und Schöne im Menschen und am Leben unterschätzt, und in übertriebener Zerknirschung über die Sünde und das Elend sich in den Staub wirft, und des Optimisten beschönigende Grofsmuth, die es nie zu verwerfendem Tadel des Seienden kommen läfst, und sein eingebildeter Hochmuth, für den das Menschengeschlecht »es so herrlich weit gebracht hat,« und der in pharisäischer Verblendung die Gebrechen des Daseins übersieht, — sind beide gleichweit entfernt von dem wahrhaft philosophischen Gleichmuth, von jener antiken ἀταραξία und ἀπάθεια, die sich mit zurückhaltender ἐποχή im Theoretischen verbinden. Dühring macht zwar den Anlauf, die optimistische und pessimistische Stimmung des universellen Affectes als »eine einzige, nur in der Richtung doppelgestaltige Entartung« aufzufassen, allein die Tendenz, den einseitigen Pessimismus zu widerlegen, treibt ihn selbst in die optimistische Strömung hinein. Für Hartmann ist die Welt ein *faux pas*, eine Verirrung aus dem ewigen, indifferenten, bewufstlosen Ursein und ein dummer Streich, den wir wieder gut machen müssen; für Dühring ist das bewegte Leben in Raum und Zeit der letzte und höchste Zweck des Daseins; darum hat für ihn der Wellenschlag, der Strudel des ruhelosen, ewig wechselnden, in sich selbst seinen Werth findenden Handelns allein Reiz; ihm ist die Welt und das Werden Etwas Gutes, was wir noch besser machen müssen, und es gilt mitzuschwimmen im ewig frischen Strom des Daseinsprocesses. Hartmann findet dagegen im schweigenden, leblosen Nichts, im traumlosen Versunkensein in's Unbewufste, in der Kirchhofsruhe des Nirwana, in der Grabesstille der ewigen Bewegungslosigkeit, in der Indifferenz aller Kräfte das allein wünschenswerthe Ziel, während für Dühring das »Gesetz der Differenz« das eigentliche Welt- und Lebensgesetz ist. Hartmann wünscht Tod, Nichts, Verneinung des Lebens, Dühring Leben, Sein, Bejahung des Willens; aus jenem spricht eine Verstimmung, doch ohne die ethische Gröfse eines Schopenhauer, und statt glutvoller Empörung gegen das Weltregi-

nent predigt er eine faſt eudämoniſtiſch-frivole Verwerfung des Daſeins; bei Dühring athmet Alles Zufriedenheit mit dem Sein, wenn auch nicht mit der Vergangenheit und Gegenwart der menſchlichen Inſtitutionen. Wo Dühring bemäntelt und entſchuldigt, klagt Hartmann mit ſchärfſtem Tadel an; ſo ſieht Dühring im Uebel nur etwas, was da iſt, den Werth des Guten zu ſteigern; es kann das Vertrauen zu der teleologiſch gedachten Anlage der Welt nicht erſchüttern; für Hartmann iſt die Luſt nur da, um den Schmerz zu erhöhen, das Gute iſt nur ein Mittel, um die Selbſtvernichtung zu beſchleunigen; und je mehr der Menſch ſich vervollkommnet, deſto — elender wird er. Das Einzige, was man erreichen kann, iſt Rückkehr in die farbenloſe, ſchweigſame Nacht, in den unendlichen Abgrund des blinden, gefühlloſen Nichts, das ebenſo unbarmherzig das Edle, Groſse und Schöne verſchlingt, wie es barmherzig den Jammer, das Elend und den Schmerz in ſich begräbt. Dührings Ziel dagegen iſt, dieſe Erde immer mehr zu vervollkommnen und das hier erreichbare Glück zu ſtiften; im vollen Weltproceſs findet er Luſt und Reiz, wie jener Schmerz und Ekel. Findet Hartmann in der alogiſchen Zufälligkeit der Weltſchöpfung eine Aufforderung, die letztere wieder rückgängig zu machen, und den Grund, im Alogiſchen die Wurzel aller Uebel zu ſehen, ſo findet Dühring in der logiſchen Nothwendigkeit des Seins, Werdens und Geſchehens nicht nur die Aufforderung, dieſe Welt jener logiſchen, teleologiſchen Einrichtung gemäſs immer mehr zu verbeſſern, nach dem »rationell concipirten Ideal umzugeſtalten,« und ſich ſelbſt durch eine Art βίος λογικός innerlich zu einem zufriedenen Gleichgewicht zu beſtimmen, ſondern auch einen Grund, das beruhigende Lob: »Alles iſt gut«, »Alles, was iſt, iſt vernünftig«, dem greiſenhaften: »Alles iſt eitel«, »Alles, was iſt, iſt unvernünftig«, entgegen zu halten. Wo Hartmann das ſchwarze Panier des Peſſimismus entfaltet, ſchreitet Dühring energiſch mit der Oriflamme des Optimismus voran. Und wo Dühring mit ſeinen bisherigen Argumenten nicht ausreicht, recurrirt er auf die ſpinoziſtiſch-gedachte Nothwendigkeit alles Geſchehens; denn nur in einem Aeuſserſten, was nicht anders ſein kann, nicht anders werden konnte und auch nie anders werden wird, findet nach ihm die Seele Beruhigung, indem ſie ſich in jene Nothwendigkeit ergebend fügt und ihr das Beſte noch abzugewinnen ſucht; ganz im Gegenſatz zu Hartmann, deſſen Zufälligkeitslehre nicht nur immer wieder gegen das Beſtehende

empört, sondern auch die freilich sonderbare Hoffnung in der Seele auftauchen läſst, diese Zufälligkeit der Weltschöpfung durch absichtliche Willkür wieder aufzuheben.

Hartmann betrachtet den Optimismus als eine Illusion, als eine Selbsttäuschung, Dühring sieht in dem Pessimismus (natürlich nur in dem von ihm verworfenen Pessimismus, nicht in dem sogenannten »Entrüstungspessimismus«, den Dühring selbst predigt) eine pathologische Erscheinung. Während er die versuchte Vereinigung und Verschmelzung des Optimismus mit dem Pessimismus bei Hartmann für eine »frivol verworrene Spielart« erklärt, sucht er selbst den Pessimismus der Gegenwart mit einem Optimismus der Zukunft zu vereinigen, der freilich auf den vulgären Vervollkommnungsaberglauben und auf einseitig socialistische Culturanbetung hinausläuft. Dieser Gegensatz ist um so frappanter, als beide Beurtheiler des Werthes des Daseins dieses mit einem und demselben Maaſsstab messen, nämlich fast einzig und allein mit dem Maaſsstab der subjectiven Empfindung, den ich im Gegensatz zu dem aesthetischen und ethischen Maaſsstab, den man ebenfalls an die Welt anlegen darf und kann, den eudämonistischen nenne; nach dem Einen überwiegt die Summe der Lustempfindungen die der Unlustempfindungen, nach dem Anderen ist das Ergebniſs dieser Statistik ein entgegengesetztes. Und wie oben bei der Metaphysik die sonderbarsten Verschlingungen stattfanden, so daſs die beiden Gegner geradezu ihre Rolle verwechfelt zu haben schienen, so ist das auch hier der Fall; Hartmann behauptet z. B. hartnäckig die Unfehlbarkeit und Allweisheit der Natur, während Dühring im Gegentheil in der irrenden und fehlenden Natur ein Gegenstück des Menschen sieht. Gerade dieser Punkt ist psychologisch sehr interessant; man könnte in ihm eine unbewuſste Reaction gegen die beiderseitige Uebertreibung der Urtheile über die Qualität der Welt und den Werth des Daseins finden.

Weder Hartmann noch Dühring hinterläſst einen dauernden ethischen Nachhall. Nachdem der Erstere dem Menschen allen Boden unter den Füſsen weggezogen und den Muth zum Leben und die Freude an allem, was ihm bisher lieb und werth und erstrebungswürdig erschien, geraubt hat, gibt er ihm Rathschläge, die eigentlich doch auf nichts anderes hinauslaufen, als weiter zu leben, als ob gar nichts geschehen wäre; denn die Phrase von einer »Hingabe an den Weltprocess um der endlichen Selbstvernichtung

willen« ist eine unhaltbare Modificaton des Schopenhauer'schen Grundgedankens. Schopenhauer ist der wahre Pessimist; er sieht keine Erlösung winken und doch erhebt uns die grossartig tragische Anschauung dieses Einsiedlers, die ethische Grösse dieses Riesengeistes zugleich moralisch über uns selbst; eine κάθαρσις, wie nach dem Anhören einer echten Tragödie, durchdringt unser Inneres, und der Sirocco, dessen versengende Glut unser Mark austrocknet und uns den Lebensmuth raubt, — er verwandelt sich doch wieder in einen idealen Hauch, der uns ethisch erhebt. Bei Hartmann aber geht diese ethische Wirkung verloren durch die lächerliche Scene, mit der die Tragödie abschliesst, durch jenen Massenselbstmord der Menschheit; auch ist es vielmehr der eudämonistische Maasstab, den Hartmann an die Welt anlegt, als der aesthetisch-ethische, den wir bei Schopenhauer vorzugsweise finden. Die ethische Erhebung ist aber vielleicht ein sichereres Kriterium der Wahrheit, als die Einfachheit nach der bekannten Maxime: *simplex veri sigillum*; die Empfindlichkeit des menschlichen Herzens für Steigerung oder Depression der ethischen Atmosphäre ist eine ungleich feinere, als für alles Andere; die Wahrheit ist »kein Pelz, um das Herz zu wärmen«, aber die Wahrheit, sage ich, erhebt immer ethisch, wenn auch diese ethische Erhebung nie ein wissenschaftliches Kriterium sein kann. Diese ethische Erhebung vermissen wir sowohl bei Dühring als bei Hartmann; nicht nur, weil beide viel zu sehr den eudämonistischen Maasstab anlegen, sondern auch weil die Tragödie bei Hartmann mit einer *farce* endigt, und bei Dühring das erhabene Schauspiel der Weltgeschichte sich am Schluss in die petroleuse Atmosphäre des utopistischen Socialismus verhüllt. Ist das Ende der Welt bei Hartmann das Nirwana, in dem Alles ohne Unterschied traumlos schlummert, so ist nach Dühring das Ziel der Welt die nüchterne, poesielose Ruhe einer socialistischen Gesellschaft, in deren Alles gleichmachendem Schooss wiederum kein Unterschied stattfindet. Das Eine ist eine so traurige Perspective, wie das Andere; das *Nirwana* und das *Phalansterium*, diese socialistische Kaserne, deren Bewohner die communistische Uniform tragen müssen, — haben eine innere Verwandtschaft.

Wenn man die verschiedenen Zeugnisse Hartmanns und Dührings über den Werth der Welt und die diametral entgegengesetzte Interpretation der Erfahrungen und Taxation der Lebenselemente gegenüberstellt, so kann man den Gegensatz auch dahin präcisiren,

dafs Dühring in demfelben ewigen, rafchen, ruhelofen Wechfel, Strudel und Procefs des Dafeins fich fehr wohl befindet, an dem Hartmann Ekel und Ueberdrufs empfindet. Jener will Bewegung, diefer Ruhe. Jener fucht das Glück in der Verbefferung, diefer in der Vernichtung. Für Hartmann befindet fich Dühring noch im dritten Stadium der Illufion, Dühring dagegen hält den Hartmannfchen Peffimismus nur für den theoretifchen Reflex der Corruption der Gegenwart. Dühring rechnet auf eine allgemeine Steigerung des Lebensgefühls, Hartmann auf eine allgemeine Depreffion der Lebensluft. Hartmann geht noch über die von Dühring erwartete Zukunft hinaus, indem er die von diefem erhoffte Zukunftsgeftaltung zwar mit »ehernen Schritten« herankommen fieht, aber hinter diefer Geftaltung erft das Gefpenft allgemeiner, peffimiftifcher Verzweiflung erfcheinen läfst; andererfeits fieht Dühring im Hartmannfchen Peffimismus nur den Reflex erbärmlicher Gegenwart und geht feinerfeits wieder über diefe mit feinen Hoffnungen hinaus. So überbaut und überbietet immer der Eine den Anderen. Hartmann vergleicht das Sein mit dem Nichtfein und zieht das letztere vor; allein dies ift ein ähnlicher Fehler, wie wenn man die Zahlen mit der Null vergleichen wollte, die doch felbft keine Zahl ift. Kann man fo das Sein nicht mit etwas vergleichen, was aufser ihm ift, auch nicht mit dem Nichtfein, fo könnte man es vielleicht an dem Zwecke des Lebens meffen? Aber auch diefer ift uns unbekannt; vielleicht oder vielmehr ficherlich ift die Frage nach einem folchen eine Thorheit; denn auch diefe Frage verläuft in Unendlichkeiten, indem wir jeden Zweck immer wieder als Mittel eines anderen Zweckes denken müffen: die Frage: *Cui bono?* kann immer von Neuem geftellt werden; auch hier ift ein Abfolutes nicht feftzuftellen; da aber, wo wir mit unferen Fragen auf's Unendliche ftofsen, haben wir entweder falfch gefragt oder hat unfer Wiffen ein Ende. Hartmann und Dühring machen ohne Weiteres das Glück zum Zweck des Lebens; woher wiffen fie das? Und doch kommen beide hiebei zu entgegengefetzten Refultaten. Alfo ift die Anwendung diefes willkürlich vorausgefetzten Lebenszweckes als Maafsftab eine höchft unfichere. Ergibt doch die Anwendung diefes Maafsftabes zwei Weltbilder, die fo verfchieden find, wie eine negative und eine pofitive Photographie.

Der Eine dürftet nach Leben und Wechfel, der Andere nach Tod und Nichtmehrfein. Der Peffimift fchüttet das Kind mit dem

e aus und verwirft gleich die ganze Welt um partieller Unvoll-
ımenheit willen; der Optimift aber nimmt auch das Schlechte
Aermliche in den Kauf und fcheut fich nicht, es um des Guten
en zu befchönigen und zu vertheidigen. Beide geben dem Men-
n die Macht, fich felbft aus eigener Kraft zu erlöfen, nur der
e vom Leben, der Andere von dem bisherigen Elend zu einem
eren, würdigen Dafein. Der Gegenfatz beider ift bis in's Ein-
fte frappant und faft unheimlich. — Jeder räth der Menfchheit
fich von ihren bisherigen Illufionen zu befreien, Hartmann mit
ı Zwecke, das Bewufstfein des Elendes, Dühring dagegen mit
Abficht, das Glück zu fteigern. Die Unerfättlichkeit des Willens
: Hartmann für den Grund des Elends; die Unendlichkeit des
chfels allein bietet für Dühring immer neuen Reiz. Die *Sanfára*
für den Letzteren eine Unermefslichkeit reizvoller Abwechfelung
Werdens und Wirkens, für den Erfteren eine fchmerzvolle
endlichkeit von Jammer und Elend, welche die heftigfte Sehnfucht
h dem *Nirwana* erregt. Die Unerfättlichkeit und das niemals
befriedigende Streben des Willens, den das Erreichte fchon
ht mehr erfreut, gibt dem Peffimiften Grund zu den bitterften
ıgen, während Dühring gerade in diefem ruhelofen Wechfel den
bensreiz findet und von einer Befriedigung des Willens diefelbe
ngeweile befürchtet, die der Hartmann'fche Peffimift fchon lange
dem ewig fich wiederholenden Spiel des Dafeins fühlt. Nur im
frieden des ruhelofen Wechfels findet Dühring beruhigende Zu-
denheit, die Hartmann von dem Verlöfchen der Lebensbewegung
vartet. Aber der afcetifche indifche Büfser Schopenhauers, der
ı Schleier der *Maja* durchfchauend in quietiftifcher Wunfchlofig-
t dahinftirbt und nur noch vegetirend fortlebt, ift bei Hartmann
n ruhelofen Ahasver geworden, zum ewigen Juden, der lebens-
t und todesfehnfüchtig fo lange durch die Welt dahin wandert,
es ihm gelingt, fich felbft zu vernichten und, ein unfeliger Simfon,
ı felbft unter den Trümmern der von ihm zerftörten Welt zu
raben. Für Dühring ift die »Wirklichkeit« eine blühende Göttin,
er wonnevoll umarmt; für Hartmann ift fie eine blutige Furie,
ihn unaufhaltfam weiter jagt.

Die Nachkommen, die Menfchen der Zukunft, find den Bei-
die Befreier der Welt, aber im entgegengefetzten Sinne. Sie
reien im Sinne Hartmanns den Prometheus vom Geier, indem fie
de und fich felbft unter dem Felfen begraben, an dem er an-

geſchmiedet iſt und den ſie in der langen Culturarbeit unterhöhlt haben; im Sinne Dührings, indem ſie den Geier tödten und des Angeſchmiedeten Feſſeln löſen. Jene ſprengen das Thor des Todes und ſtürzen ſich in die Nacht des *Hades;* ſchlafend ſinken ſie in das Nichts zurück mit der Todeswunde, dem letzten Gnadenſtoſs, den ſie ſich ſelbſt gegeben. Die Nachkommen im Sinne Dührings ſprengen das Thor des Lichts und erwachen vom Schlafe bisheriger Verblendung. Jene ſchlieſsen die Augen, dieſe öffnen ſie; jene haben genug gelebt, dieſe wollen erſt recht und immer mehr leben. Für jene geht die Welt unter, für dieſe ſteigt eine neue Morgenröthe der Freiheit und des Lebens auf. So ſollen ſich alſo die Nachkommen in beider Sinne ganz diametral verhalten. Aber ſowohl die ewige Selbſtvernichtung als die ewige Selbſtvervollkommnung iſt Phantaſie; beides widerſpricht den bis jetzt beobachteten Weltgeſetzen.

Die peſſimiſtiſche Ermüdung hat ihre Zeit und ihr Recht; und die optimiſtiſche Energie hat auch ihre Zeit und ihr Recht; und beide wechſeln ab; und dieſer Wechſel ſelbſt kann wieder als angenehm oder unangenehm betrachtet werden. Hier ſo wenig wie in der Metaphyſik gibt es etwas Sicheres und Beſtändiges. Wie dort unſer Urtheil ſchwankt, ſo wechſelt hier unſer Gefühl ab; und wo dies nicht mehr der Fall iſt, da ſind wir ſchon einſeitig. Keiner kann den Andern widerlegen; kann denn das Rechts das Links, oder das Unten das Oben widerlegen? Beide ſind gleich berechtigt, gleich nothwendig.

Für Hartmann iſt die Welt ſo gut, als ſie ſein kann, und doch noch ſchlecht genug; für Dühring iſt ſie gut und kann noch weit beſſer werden. Jener iſt Deterioriſt, dieſer Amelioriſt; beide aber ſind Evolutioniſten. Ganz frappant aber iſt die Thatſache, daſs der Peſſimiſt den Selbſtmord verdammt, während der Optimiſt ihn als »freiwilligen Tod« in Schutz nimmt; es iſt faſt, als wollten beide einander ein ſtilles Zugeſtändniſs machen. Der Peſſimiſt ſucht die Conſequenz ſeines Syſtems, daſs es nämlich am Beſten ſei, ſich durch Selbſtmord aus dem wahnwitzigen Carneval des Daſeins zu retten, von ſich abzuwälzen, und der Optimiſt ſucht die einzige Pforte, durch die der Elende ſeinem Elende entrinnen kann, noch offen zu halten. Für den Erſten iſt Selbſtmord ſchmähliche, feige Flucht, für den Zweiten hat er nichts Verbrecheriſches an ſich und iſt unter Umſtänden erlaubt, ja geboten.

Das ſind alte, uralte Gegenſätze, aus denen die verſchiedene

Formen lichtfreudiger oder düfterer Religionen und Mythen entftanden find: auf der Einen Seite die energifche Zufriedenheit mit dem Sein, auf der Anderen die fchlaffe Verftimmung. Der uralte Glaube der Menfchheit an ihr Glück einerfeits, und der ebenfo uralte Glaube an ihr Unglück andererfeits find zwei gleichwerthige Illufionen. — Dühring behauptet, die Welt fei gut und das Gefunde überwiege, denn fonft wäre das Leben nicht auf ewigen Beftand angelegt; Hartmann fagt, die Welt könne nicht auf den ewigen Beftand angelegt fein, denn fie fei zu fchlecht dazu und das wäre zu hoffnungslos. Beide Raifonnements find gleich unlogifch; das Sonderbarfte aber bei Beiden ift, dafs hinter und über Allem doch wieder ein teleologifch gedachtes Fatum fteht, das Alles auf's Befte angelegt hat, das »am faufenden Webftuhl der Zeit fitzt«. Schade, dafs diefes Fatum nur der phantaftifche Reflex des Philofophen ift, der, um feinen eigenen Gedanken mehr Gewicht zu geben, fie in das Sein hineinprojicirt und für Weltgedanken ausgibt. — Beide fehen im Antagonismus das Princip der Entwickelung; aber für Hartmann ift er der *struggle for life*, in dem das Leben fich felbft zerfleifcht; für Dühring ift er kein *bellum omnium contra omnes*, fondern der Wettftreit, aus dem immer beffere Bildungen hervorgehen. Nach Dühring entfprechen fich alle Dinge gemäfs der immanenten Weltlogik und find aneinander angepafst und aufeinander angelegt und ergeben eine befriedigende Harmonie, insbefondere wenn auch der Menfch naturgemäfs lebt; nach Hartmann kann kein Menfchenwitz die Welt beffern, denn ihr Urgrund, der Wille, ift etwas Verkehrtes. Bei Hartmann follen wir das Leben bejahen nur um des fchliefslichen Todes willen, bei Dühring um feiner felbft willen; bei Hartmann lauert im Hintergrund das Nichts, in das fich die lebensmatte Menfchheit todestrunken hineinftürzt, bei Dühring winkt das Glück der Zukunft, das fich die Menfchheit felbft erbaut. Das Ziel des Proceffes für jenen ift der allgemeine Völkertod, für diefen die allgemeine Völkerverbrüderung. Für Dühring gibt es nur Ein Stadium der Illufionen — die Aera der Vergangenheit, der Religion und Tyrannen; für Hartmann gibt es Drei Stadien der Illufion und auch die Zukunft ift eines davon; denn die Parole des Peffimismus lautet: *Lascate ogni ʃperanza!* Für jenen bricht das goldene Zeitalter, als deffen Prophet er als *laudator temporis — futuri* auftritt, an, wenn die Erde von lauter Socialiften und Optimiften bevölkert ift, die *in dulci jubilo* dahin lebend keinen

Schmerz mehr kennen; für diesen winkt die Erlösung, wenn al
Menschen Pessimisten geworden sind. Beidemal wird der Philosop
zum Propheten, zum Verkündiger der kommenden Ereignisse, de
»der Bewegung stets einen Schritt voraus ist«. Freilich ist das End
der Welt, wie es Hartmann prophezeit, ebenso eine mystische Idee
wie die Zukunftsideen Dührings auf eine Art socialistischen Mysti
cismus hinauslaufen. Für Dühring ist Pessimismus Mangel an
Charakter und eine unerlaubte Abstraction von einzelnen Erfah-
rungen, für Hartmann ist Optimismus Mangel an Intelligenz und
mit Schopenhauer eine »ruchlose Anschauung«.

Wir können diesen Gegensatz auch in die vier Einzelgebiete
hinein verfolgen, die wir von der Frage nach dem Werth des Da
seins abhängig gemacht haben. Vor Allem in der Ethik ist e
sehr auffallend, wenn gleich gerade hier auch wieder eine bedeut
same Analogie sich zeigt. Die Moral Dührings ist eine viel posi
tivere, energischere, als diejenige Hartmanns; das Moralprincip
des Letzteren, die Zwecke des Unbewufsten zu den eigenen zu
machen und sich daher mit allem Aufwande der sittlichen Kraft
dem Weltprocesse hinzugeben, um so die endliche Selbstvernichtung
zu ermöglichen, ist offenbar sehr sonderbar und paradox. Das
Moralprincip Dührings ist viel einfacher und natürlicher; nur in dem
durch Sitte und Recht beherrschten Anschlufs an die freie Gesell-
schaft ist das höchstmögliche Glück des Individuums erreichbar
Beide verwerfen also den Egoismus, zu Gunsten der Allgemein
heit Hartmann, zu Gunsten jedes Einzelnen Dühring. Trotz diese
Gegensatzes sind doch beide Eudämonisten; ein heteronome
Princip soll die Sittlichkeit begründen: die Lust, die Beide ja auc
zum Maafsstab der universellen Weltbeurtheilung machen. Hartman
spricht dies nackt aus, mit der absoluten Gültigkeit der Moral i
es nichts; auch sie diene nur dem Weltzweck des allgemeine
Glückes, d. h. eben der endlichen Selbstvernichtung. Bei Dührin
ist dieser Hedonismus verborgener: die Menschen sollen sic
der moralischen Besserung befleifsigen, weil dadurch der Einzel
die höchste Lust erreichen kann. Sowohl der Optimismus, als d
Pessimismus beruhen also in den beiden geschilderten Formen i
Grunde auf dem Princip des Eudämonismus, ein Verhältnifs, d
sich am klarsten in der Ethik zeigt. Allein ein bemerkenswerth
Unterschied ist doch noch hervorzuheben: Hartmanns Ethik ist vi
universeller, als die Dührings. Nach Hartmann, der sich in diese

Punkte über Schopenhauer hinaushebt, foll der Einzelne jetzt alle feine Kraft einfetzen in den Weltprocefs, um die allgemeine Menfchheit mitzuerlöfen. Diefer Anficht gegenüber geht Dühring, kann man fagen, wieder auf Schopenhauer zurück, indem er die fympathifchen Naturtriebe, alfo im Wefentlichen das Schopenhauerfche »Mitleid«, die fingulären Beziehungen des Einzelnen zum Einzelnen, zum Princip alles über den Egoismus hinausgehenden Handelns macht, und auch hier einem nominaliftifchen, individualiftifch-pluraliftifchen Atomismus huldigt, der die Allgemeinbegriffe: Staat, Gefellfchaft, Menfchheit nicht anerkennt als reale Mächte, während umgekehrt Hartmann in der Menfchheit nur Einen grofsen Menfchen fieht, der fich in Milliarden von einzelnen Individuen als Dafeinsformen auslebt und doch immer derfelbe unfelige »Wille« ift.

Was die Gefchichtsphilofophie bei Hartmann und Dühring betrifft, fo habe ich fchon oben einige Vergleichungspunkte hervorgehoben, insbefondere was die parallele Stellung des Peffimismus und des Socialismus in der beiderfeitigen Gefchichtstheorie betrifft, indem an ihnen als Maafsftäben die ganze hiftorifche Entwickelung gemeffen und beurtheilt wird, wobei jedoch zu bemerken ift, dafs für den Optimiften und Amelioriften die realen Vorgänge der Gefchichte und Politik ungleich mehr Intereffe darbieten, als für feinen Gegner; Dühring ift eine eminent-politifche Natur, was von Hartmann nicht zu fagen ift. Der Eine fieht im Fortfchritt der Gefchichte nur eine immer höhere Steigerung des Bewufstfeins des Elends; der Fortfchritt erhöht die Dafeinsplagen und doch ift er unumgänglich nothwendig, wenn das Ziel der Gefchichte, die Selbfterlöfung, erreicht werden foll. Dühring dagegen fieht in der Gefchichte ein erfolgreiches Streben, den Dafeinswerth zu erhöhen, und ihr Princip ift die Steigerung des Lebensgefühles; beidemal foll die Steigerung des Bewufstfeins das Mittel zur Erreichung des Gefchichtszieles fein, dort des negativen, hier des pofitiven. Immer mehr Bewufstfein foll in der Menfchheit angehäuft werden; natürlich foll es das einemal mit dem Optimismus der »Wirklichkeitsphilofophie«, das anderemal mit dem Peffimismus der »Philofophie des Unbewufsten« angefüllt werden, um im erften Falle zum höchftmöglichen Glücke, zur Selbftvervollkommnung, zur Befriedigung im pofitiven Sinne befähigt, und um im zweiten Falle zur grofsen Schlufskataftrophe der Weltaufhebung, der Selbftvernichtung vorbereitet zu

werden. Jeder unterſucht jeden einzelnen Faden des hiſtoriſchen Gewebes, ob er die Richtung nach dem hier optimiſtiſch, dort peſſimiſtiſch gedachten Ziele habe. Die *Culturgeſchichte der Menſchheit* iſt im Allgemeinen mehr das Feld des Optimiſten; er findet in Allem Fortſchritt und hat eher das Recht, auf die Zukunft hinzuweiſen. Die *Lebensgeſchichte des Einzelnen* bildet mehr das Material des Peſſimiſten; in ihr findet er Elend, überwiegenden Schmerz und er braucht ſich nur auf Vergangenheit und Gegenwart zu berufen. Beide prüfen die Stadien des geſchichtlichen Fortſchrittes und ſeine einzelnen Perioden auf ihren Gehalt an Lebenswerth; und für Hartmann ergibt dieſe Prüfung nur werthloſe Schlacken; die Geſchichte kann nur die Aufgabe haben, ſich ſelbſt aufzuheben, der Proceſs iſt nur dazu da, um eine Kraft auszulöſen, die ihn ſelbſt vernichtet; iſt die Feder abgelaufen, hat der Wille ſich ausgelebt und ſeine Spannung und Lebensenergie verloren, ſo erfolgt die letzte Kataſtrophe der Geſchichte: die Welt-Exploſion; ſo hat der Proceſs ſeinen Zweck in ſich — nur iſt es ein negativer; für Dühring hat der Proceſs der Geſchichte auch ſeinen Zweck in ſich ſelbſt — aber es iſt der poſitive des im ewigen Lebensreiz beſtehenden Glückes der Individuen; der Fortſchritt der Geſchichte entfaltet ſich zu immer reicherem Selbſtgenuſs — Sätze, in denen freilich der Individualismus in einen Hegel'ſchen Pantheismus umſchlägt, als ob ein einheitliches Weſen den ganzen Fortſchritt in Einem fühlte, eine ähnliche Inconſequenz, wie wenn Hartmann immer ſtillſchweigend den Gedanken hat, die Menſchheit habe nach ihrer abſoluten Vernichtung noch ein *Gefühl der Befriedigung* und Erlöſung. Der Zweck der Weltgeſchichte iſt alſo nach Hartmann der allgemeine Tod im »Nirwana«, nach Dühring das allgemeine Leben in der »freien Geſellſchaft«. Das Mittel dazu iſt aber bei beiden — der *Socialismus*. Für Hartmann iſt der Socialismus ein nothwendiger Fortſchritt, der das Gute mit ſich bringt, daſs er mit mehr Schmerz, als Luſt verbunden iſt und darum den allgemeinen Wunſch der Menſchheit nach Selbſtbefreiung beſchleunigt. Für Dühring natürlich bringt die »freie Geſellſchaft« das erſehnte Glück, den Himmel auf Erden. Keiner von Beiden iſt ein ſonderlicher Freund des Chriſtenthums und der Religion; Beide erſetzen ſie natürlich durch ihre Syſteme. Dühring verwirft das Chriſtenthum auch gerade deshalb, weil es peſſimiſtiſch und wirklichkeitsfeindlich iſt, während Hartmann umgekehrt es wegen ſeines

pessimistischen Elemente, freilich in sehr modificirter Gestalt, beibehalten will. Der universelle Pantheismus, den Hartmann herbeikommen sieht, ist jedoch noch eine Art von Religion, freilich eine sonderbare; die Menschheit hat ja nach ihr die Aufgabe, sich selbst und die Gottheit zugleich vom Elend zu befreien; das ist eine jener fundamentalen Paradoxieen von Hartmann; sie erinnert an eine andere, die sich nicht bei Hartmann findet, in der aber die ganze sittliche Empörung des Pessimisten mit unbarmherziger Schärfe ausgesprochen ist, »dass sich Gott mehr vor uns zu verantworten habe, als wir vor ihm.« Hartmanns Religionsphilosophie hat noch etwas Mystisches beibehalten; Dührings Absicht dagegen ist eine rationelle, vernünftig-nüchterne Lebenseinrichtung und da kann man keine Religion brauchen. Dühring hat kein Organ für das Religiöse.

Dieser Gegensatz ist eine culturhistorische Thatsache, die von Interesse ist; Dühring ist eigentlich der erste methodische Optimist, und diese bewusste Methode im Gegensatz zu Schopenhauer und Hartmann gibt diesem Antagonismus eine hohe Bedeutung. In der Geschichte der Philosophie gibt es ähnliche Gegensätze häufig, aber selten war einer so scharf und schroff, wie dieser. Dort winken die Sirenen des Lebens, die uns in den Zaubergarten des Daseins einladen; hier schreckt uns das düstere, dämonische Medusenhaupt in die Nacht zurück. Eine wissenschaftliche Entscheidung ist hier ebensowenig zu treffen, als in der Metaphysik. Wesen und Werth des Daseins sind nicht einmal Fragen, auf die sich mit Hypothesen antworten läfst; denn eine Hypothese ist ein Instrument der Wissenschaft. Jene Fragen sind aber überhaupt kein Gegenstand des Wissens; sie sind Gegenstand des Glaubens, Ahnens, Dichtens, Fühlens. Und was die Zukunft betrifft, so wissen wir hierüber auch nichts; was Hartmann und Dühring hierüber sagen, sind Wünsche, Phantasieen, Utopieen; ausserdem befindet sich Hartmann selbst in einer Illusion und zwar in ihrem vierten Stadium, wenn er an die Möglichkeit einer endlichen Erlösung glaubt. Der Wille des Menschen kann die Welt so wenig schaffen, als vernichten; und ebenso ist andererseits Dührings Glaube höchst unsicher, dass mit der Einführung des Socialismus alles Elend aufhören werde; wer bürgt ausserdem Hartmann dafür, dass nicht einst eine »Fraction der Optimisten«, und Dühring, dass wiederum eine »Partei des Eigenthums« ihre Zukunftsträume endige, dass jene der prä-

tendirten Weltaufhebung, diese der socialistischen Weltverbesserung den heftigsten Widerstand entgegensetze? Hartmann vergisst die ewige Macht der Ideale und des unauslöschlichen Lebenstriebes und Dühring betrachtet Alles einzig und allein von dem einseitigen Standpunkte des Socialisten. Beide sind zu wenig Psychologen, um einzusehen, dass der optimistische Lebenstrieb sich ebensowenig in dem Menschen vernichten lässt, als die pessimistische Stimmung über bittere Erfahrungen. Dühring ausserdem will nicht einsehen, dass Menschen ohne Eigenthum psychologisch undenkbar sind.

Wir sind mit unserem Vergleich zu Ende. Zum Schlusse haben wir noch zu zeigen, wie sich dieser Frage gegenüber der Kriticismus Lange's verhalte. Wird Dieser uns auch hier auf eine höhere Warte führen? [95])

Lange geht echt kritisch d. h. psychologisch-genetisch zu Werke. Pessimismus und Optimismus, diese beiden entgegengesetzten Weltbeurtheilungen, sind zunächst nur Erzeugnisse menschlicher Ideologie; die Welt der Wirklichkeit ist an sich weder schlecht noch gut. Den Strauss'schen Optimismus im »Alten und Neuen Glauben« nennt er ebenso einen »frommen Irrthum«, und denselben berüchtigten Widerlegungsversuch des Pessimismus einen »argen Trugschluss«, wie der Pessimismus ihm »aus einem einseitigen Weilen in der Wirklichkeit entsprungen ist«.

Beide entgegengesetzten Anschauungen entspringen aus der freien *Synthesis* des Gemüthes; schon das Weltbild, das die Sinne uns geben, ist nach dem uns innewohnenden Ideal geformt; darin liegt schon ein Optimismus. Der Pessimismus aber entsteht durch den Contrast der Welt der Wirklichkeit gegenüber den freien, idealen Schöpfungen der Seele; im Vergleich mit diesen erscheint jene unharmonisch und voller Widerwärtigkeiten. Nur durch diese Vergleichung sind wir im Stande, uns ein Urtheil über die Qualität der Welt zu bilden. Das Idealbild der Welt entsteht schon durch die unbewusste Function der *Synthesis;* es hängt also die beregte Frage mit der Erkenntnisstheorie und Aesthetik enge zusammen. Der Optimist rühmt die Harmonie, welche er selbst in die Welt hineingetragen hat. Der Pessimist hat ihm gegenüber in tausend Fällen Recht; aber es gäbe ohne jenes Idealbild des Optimisten keinen Pessimismus, der ja nur eine Geburt des Contrastes ist. Genau, wie Lange dem Materialismus im Empirischen und Einzelnen Recht gibt gegenüber dem dogmatischen Idealismus, so gibt

auch dem Pessimismus gegenüber einem dogmatischen Optimismus im Einzelnen und im Empirischen Recht. Unsere oben aufgestellte Eintheilung bestätigt sich auch hier wieder durch diesen Parallelismus. Wie bei der Frage nach der Realität der Welt, nach dem wahren und eigentlichen Seienden, jene entgegengesetzten Anschauungen gleich sehr und gleich wenig berechtigt sind, so auch bei der Frage nach der Qualität der Welt, wenn man ihre Beschaffenheit an dem Seinsollenden misst. Dies sind ja zuletzt die zwei Hauptfragen, die den Menschengeist beschäftigen. Die Fragen nach dem Wesen und nach dem Werthe der Welt liegen freilich in vielen Systemen ungeschieden neben einander; aber sie sind trotz dieser Latenz doch vorhanden.

Der Pessimismus, ein Product der späteren Reflexion (denn der Optimismus ist immer das Erste) sammelt die einzelnen Züge des Elends, die tausend Widerwärtigkeiten des Daseins, die kalte Grausamkeit der Natur, die Schmerzen und Unvollkommenheiten aller Wesen, und stellt die Summe dieser Beobachtungen dem Idealbild des Optimismus als eine furchtbare Anklage des Weltganzen gegenüber. Der Pessimismus hat, wie der Materialismus ein ungemein grosses Verdienst, nämlich den ihm entgegengesetzten Dogmatismus vernichtet zu haben. Wie den Materialismus und Idealismus, so betrachtet Lange auch den Pessimismus und Optimismus nicht etwa als zu vermittelnde Extreme, sondern als zwei Anschauungsweisen des Seins, die in ihrer Art gleichberechtigt sind, ohne dass der Menschengeist beide jemals versöhnen kann. Hätte uns Lange etwa mit einer »Geschichte des Pessimismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart« beschenkt, so hätte er den Pessimismus ganz genau ebenso behandelt, wie den Materialismus, und nachgewiesen, wie auch der Pessimismus am entscheidenden Punkte in einen idealen Optimismus umschlage. Durch den Pessimismus wird nur der Optimismus in seiner Einseitigkeit zerstört, aber ein geschlossenes Weltbild wird auf diesem Wege ebensowenig erreicht, wie durch den Materialismus. Aber wenn der Optimismus sich als Vertreter der wahren Wirklichkeit ausgibt, wenn von ihm alle jene schönen Gedanken von der vereinzelten Disharmonie, die in der Harmonie des grossen Ganzen aufgeht, von der überschauenden göttlichen Betrachtung der Welt, in welcher alle Räthsel sich lösen, alle Schwierigkeiten verschwinden, u. s. w. als objectiv gültige Wahrheiten dargestellt werden, dann

tritt der Peſſimismus ein, um dieſen Wahn erfolgreich zu zerſt
Auch hier, wie in der Metaphyſik iſt es die kritiſche, ſcept
Stimmung, welche analytiſch und decomponirend die ſubjec
Gebilde und Phantasmen mit ruhiger Kälte zertrümmert. —
Einſicht in dieſen Parallelismus kann ſehr dazu dienen, uns
die Miſſion des Peſſimismus aufzuklären.

Lange kämpft beſonders gegen die falſche Bewunderung
Zweckmäſsigkeit in der Natur an, die nichts als eine optimiſtil
Metaphyſik iſt, wenn ſie davon fabelt, »die Natur erreiche
Zwecke ſtets ohne Beeinträchtigung anderer Zwecke« (Wigand)
kann mit demſelben Rechte eine peſſimiſtiſche gegenüber ge
werden und mit bitterer Ironie geiſselt er die Theodicee Leibnit
die doch nach dem Syſtem des Letzteren unmöglich ſein muſs
Gott in demſelben als ohnmächtig, wenigſtens nicht als allmäc
wenn auch als allweiſe dargeſtellt wird. Beide gegenſätzl
Meinungen ſind nach Lange nur willkürliche und zufällige An
ten der Menſchen. Es liegt nur an mir, ob ich in der Natur
wiegend das Unvollkommene, Unzweckmäſsige, Schlechte ſehe,
ob ich meine Idee des Schönen und der Zweckmäſsigkeit ir
hineintrage, und ſie dann tauſendfältig zurückbekomme. »Wenn
in der Natur beim Anblick des Schönen verweile, um mich
erbauen, ſo mache ich mir ſelbſt die Natur zu meiner Idee
Guten und Schönen; ich überſehe — abſichtlich oder unwil
lich — den dürren Fleck auf dem Blumenkelch und den Rau
fraſs an den Blättern.« Demnach behandelt er denn auch die
zelnen Dogmen des Optimismus ganz genau wie die des Idealis
Man muſs ſich ſeiner theoretiſchen Anſchauung erinnern, um
Folgende nicht miſszuverſtehen. Das »Dogma von der Einhei
Wahren, Guten und Schönen« iſt ſtreng verſtandesmäſsig ge
ſagt Lange, nicht richtig; aber als Ideal feſtgehalten kann es
Menſchen allerdings gleich jeder religiöſen Idee erbauen und
die Schranken der Sinnlichkeit erheben. Das Schöne widerſp
der Wirklichkeit direct; es beſteht nur in der Dichtung; aber
den Traum der Dichtung wäre nichts mehr da, was das L
lebenswerth machte. So iſt es auch mit der Liebe; dieſe i
der Punkt, der bei dieſer Frage ſehr hoch in Anſchlag ko
Das Beſte an der Liebe iſt die Dichtung, die Idealiſirung: das
der Liebe dichtet. Wie einfach ſchön erkennt Lange hier das W
der Liebe, wenn man ſich an die widerliche Interpretation

mns und an die gekünftelte Hineinlegung bei Dühring erinnert. ift bei der Liebe diefelbe freie *Synthefis* der Phantafie, die aus h felbft heraus das Ideal fchafft; aber ift es darum nicht minder handen und ift feine ethifche Wirkung darum fchwächer? Alfo: r müffen den Optimismus fefthalten, aber nur als Ideal und mit m Bewufstfein, dafs er nur eine Art bewufster Selbfttäufchung, iffentlich verfälfchender Einbildung ift, und nur ein Gedicht, m keine Wirklichkeit entfpricht. Er dient und diene uns ebenfo zur hifchen Erhebung und religiöfen Läuterung, wie die theoretifchen eale zur aefthetifchen Befriedigung und logifchen Abrundung. ber man darf daraus kein Syftem, kein Dogma machen; man arf fich nicht einbilden, da Wahrheit zu befitzen, wo man ır dichtet. Man darf keinen Schlufs daraus auf die Objectivität ehen. Nun wird man aber auch Lange nicht widerfprechen, wenn fagt, jede echte Philofophie müffe nothwendig optimiftifch in, wie er früher fagte, dafs alle tiefere Philofophie auf Idealis-ıus führe. Denn für Lange ift ja Philofophie nur ein fubjectiv-[ychifches Gebilde des Einzelnen, das gar keinen theoretifch-bjectiven, aber um fo gröfseren fubjectiv-ethifchen Werth efitzt. Die Philofophie ftellt die Welt nur dar, wie wir fie uns enken und wie fie fein follte, aber nicht wie fie ift. Von hier as bekommt denn auch Fichte's bekannter Ausfpruch, dafs die Vahl einer Philofophie vom Charakter abhänge, eine neue Beleuch-ıng: ift das fpeculative philofophifche Syftem nur ein Ausdruck nferes idealen, aefthetifchen und ethifchen Triebes, fo wird aller-ings daffelbe ftets eine vom Charakter abhängige 'unction fein. Ein philofophifches Syftem ift ja für den Kritiker ichts weiter als ein pfychifcher Procefs, ein fubjectives Gebilde, in zwar gefetzmäfsig entftandenes, aber darum nicht minder will-ürliches Vorftellungsgewebe; denn Kritiker fein heifst — Pfycho-ɔge fein.

Man kann in Lange's Sinne fagen: Materialismus und Peffi-ıismus find unfere Werktagsfyfteme; am Sonntag wirft fich die eele in ihren Staat, und freudig tritt fie in den Tempel des Op-mismus und Idealismus, um fich zu erbauen und zu ftärken für n Kampf des Lebens. —

Je freier unfere *Synthefis* ift, defto aefthetifcher ift unfer Welt-ld und defto — optimiftifcher; defto ethifcher aber auch die ickwirkung auf unfer Thun und Treiben. Nach dem Idealbild

follen wir nicht nur die empirifche Wirklichkeit umgeftalten, fondern uns auch durch die Betrachtung Deffen, was fein follte und fein könnte, tröften über die Betrachtung Deffen, was wirklich ift. Das Weltbild, das wir dichten, ift der Reflex unferes Geiftes; an der Pforte einer folchen, echten Philofophie weichen, fagt Lange, Kraft und Stoff, Atome und Naturgefetze zurück und im Tempel derfelben wohnen nur reine Geifter. Alfo nicht blos reine Geifter, fondern auch reine Geifter; es ift das Lichtreich des Ormuzd, vor deffen Glanzpforte die finfteren, peffimiftifch-nihiliftifchen Gebilde Ahrimans zurückweichen.

Die Gebilde der freien *Synthefis* find Spiele der Einbildungskraft, und das find auch unfere Ideale; aber es find — fo möchte ich fie nennen — »*ludi bene fundati*«; es find »Spiele mit vollem Ernfte«. Ein rechtes Kind läfst fich nicht im Mindeften in feinem Eifer ftören, mit dem es fpielt, wenn man ihm auch fagt, feine Puppe fei nicht lebendig; denn fie lebt ja in feiner Seele. Und ein edler Menfch läfst fich nicht im Mindeften in feinem Eifer für feine Ideale ftören, wenn man ihm und er fich felbft auch fagt und fagen mufs, feine ideale Welt fammt dem dazu gehörigen Apparat eines Gottes und ewiger Ideen und Ideale — feien blofse Einbildungen und keine Realitäten; fie find reell, weil fie pfychifche Gebilde find; fie exiftiren in der Seele des Menfchen, und wehe dem, der ihre Macht bezweifelt! Aber fie find eben pfychifche Gebilde; und mufs man nicht meinen, wenn man die materielle Genefis eines Objectes und die pfychologifche Genefis eines Ideales nachgewiefen, man habe es begriffen in feiner Totalität, oder man habe gar feine Macht zerftört; damit dafs der pfychologifche Kritiker die Ideale als Blafen nachgewiefen hat, die im Innern des Menfchen auffteigen, wird ihre fubjective Geltung nicht beeinträchtigt. Ich kann die pfychologifche Genefis eines Schamgefühles über irgend eine beftimmte Schlechtigkeit noch fo genau kennen — aber ich fchäme mich deshalb doch; ich kann die pfychologifche Entftehung irgend eines beftimmten Ideales vollftändig einfehen — und doch hege ich das Ideal; das darf man nicht vergeffen. —

Wir fahen oben, dafs Lange einen Materialismus der Erfahrung und des Verftandes mit einem Idealismus der freien, dichterifchen Phantafie verbindet; fo huldigt er zugleich einem Peffimismus der erfahrungsmäfsigen Reflexion und einem Optimismus



idealer Synthefe. Alfo der Peffimismus kann wohl das Dogma, aber nicht das Ideal des Optimismus zerftören; die Zerftörung jenes Dogma's vermag die Thatfache nicht zu befeitigen, dafs unfer Geift dazu gefchaffen ift, ein harmonifches Weltbild ewig neu aus fich hervorzubringen, dafs wir das Ideal neben und über die Wirklichkeit ftellen und von den Nöthen und Kämpfen des Lebens uns erholen, indem wir uns in Gedanken zu einer Welt aller Vollkommenheit erheben; fchon die Vorftellung der Einheit der Welt gehört hieher; denn jeder Schritt zum Ganzen ift ein Schritt zum Ideal. Wir erheben und bilden unferen Geift fchon dadurch und allein dadurch, dafs wir uns ein harmonifch-ideales Weltbild geftalten, das als Mufterbild und befruchtender Same die empirifche Wirklichkeit umzugeftalten vermag und das die Blüthe unferes fchaffenden Geiftes ift.

Diefe Verfchmelzung beider Gefichtspunkte fcheint uns haltbarer zu fein, als fie es bei Hartmann oder Dühring ift. Jener ift Peffimift mit etwas Optimismus und Idealift mit etwas Materialismus; diefer Optimift mit etwas Peffimismus und Materialift mit etwas Idealismus. Lange fteht über beiden Standpunkten, indem er beide unbefangen und vorurtheilsfrei in ihrer Berechtigung anerkennt.

Lange geht bei der Schätzung des Dafeinswerthes, anftatt von der Empfindung, mehr von der aefthetifchen Anfchauung aus. Wir mufsten die Aefthetik oder Metaphyfik des Schönen, welche auch in diefe Umgebung gehört, ja fogar der wichtigfte Theil der Frage nach dem Werth der Welt ift und gewiffermafsen ihre Verbindung mit der Frage nach dem Wefen der Welt bildet, übergehen, weil — und dies ift ein bedeutfames Zeichen — keiner der drei Denker tiefer auf die Fragen der Aefthetik einging; diefe ift ift kein fo brennendes Problem mehr, wie die anderen, hinter denen fie zurücktrat. Nur Lange ift näher auf den Zufammenhang der optimiftifchen Weltanfchauung mit dem aefthetifchen Vorftellen eingegangen.

Die bengalifche Beleuchtung, in welcher der Optimismus die Welt erblickt, ift ebenfo einfeitig, wie das fchattenhafte Nachtftück des Peffimiften; auch Lange läfst fich nicht von der Erfteren bethören. Er kennt die »Gefetze des Elends«, die der Kampf um's Dafein enthüllte (den Dühring, der Optimift, eben darum auch fo bekämpft). Fehlfchlagen ift auch in der Natur die Regel. Es herrfcht in ihr eine ungeheure Verfchwendung von Lebenskeimen; üppige Zeugung

und fchmerzvoller Untergang wechfeln beftändig ab. »Naturgemäfse Entwickelung«, von der der kurzfichtige Teleologe fo Vieles zu erzählen weifs, ift Ausnahme und Specialfall unter Taufenden; Hunger und Elend find die Regulatoren des Bevölkerungszuwachfes.

Nur in der Dichtung befteht alles Hohe, alles Heilige. Die Welt der Dichtung, der Ausdruck der Sehnfucht einer Zeitperiode nach dem Einen und Vollkommenen, deren Werth und Wefen eben auf ihrer blofsen Idealität beruht, ift die eigentliche Heimath des Geiftes, nicht die Welt der Atome und ihrer ewigen Schwingungen, die dem menfchlichen Geift fremd und kalt gegenüberftehen. Darum preift Lange Schiller, der in echt Platonifcher Weife die intelligible Welt als eine Welt der ideellen Dichtung erkannt habe, der die Freiheit in das »Reich der Träume und Schatten« verweifen konnte, weil unter feiner Hand diefe fich zum Ideal erhuben und das Spiel der Willkür als ewiges Gefetz erfchien. Der Widerfpruch zwifchen »Ideal und Leben« ift es, der ewig bleibt; aber jener unfterbliche Hymnus des Kantianers Schiller begeiftert auch wieder den Kantianer Lange; er acceptirt begeiftert die Idee der »aefthetifchen Erlöfung«;[96]) er »flüchtet mit ihm aus der Sinne Schranken in die »Freiheit der Gedanken«; »wir folgen dem Gotte, der flammend »fich vom Menfchen fcheidet, Traum und Wahrheit wechfeln ihre »Rolle — des Lebens fchweres Traumbild finkt und finkt und »finkt!« —

Von diefen Gefichtspunkten aus behandelt Lange auch die ethifche, hiftorifche, fociale und religiöfe Frage.

Zwei Grundgedanken beherrfchen die Lange'fche Behandlung der Ethik, die bei ihm als einem Anhänger Kants eine viel höhere Ordnung einnimmt als bei Hartmann und Dühring: er bekämpft erftens den ethifchen Materialismus, d. h. den Egoismus und Eudämonismus, und leugnet zweitens die materialiftifche Ethik, d. h. die Möglichkeit eines ethifchen Principes auf dem Boden des theoretifchen Materialismus, der materialiftifchen Metaphyfik.

Wir fahen oben, dafs Kant der Ausgangspunkt aller erkenntnifstheoretifchen Unterfuchungen der Neuzeit war, während er in der Frage nach dem Werth der Welt hinter feine Nachfolger zurücktrat, wenn auch in der »Kritik der Urtheilskraft« die Wurzeln und Anfätze zu allen fpäteren Beurtheilungen der Welt nach ihrem Werthe und einem angenommenen Zwecke gemäfs liegen;

aber auch in der Ethik ist und bleibt Kant und sein Moralprincip der Ausgangspunkt für alle anderen Versuche.

Lange will auch in der Ethik eine Fortbildung Kants anbahnen. In der Kritik der theoretischen, nicht in der der praktischen Vernunft liegt nach Lange auch für die Ethik die bleibende Bedeutung des Kriticismus, der in geeigneter Fortbildung fähig ist, den wechselnden Anforderungen verschiedener Kulturperioden in gleicher Weise zu dienen. Lange wendet sich vor Allem gegen den mystischen Freiheitsbegriff Kants, der die Freiheit, um den Widerspruch zwischen »Ideal und Leben« zu vermeiden, in das Reich der »Dinge an sich« als wirklich verlegte. Er nahm sie an, weil er sie nothwendig glaubte als Fundament der Moral, als Postulat der practischen Vernunft: Wir wissen, dass wir als Vernunftwesen frei sind. Dagegen sagt Lange: es ist nicht wahr, dass wir wissen, dass wir frei sind, sondern wir denken uns nur als frei. Denn der Eckstein der Vernunftkritik ist ja, dass wir uns sogar selbst nicht erkennen, wie wir wirklich sind, sondern nur, wie wir uns selbst erscheinen, mit anderen Worten: auch im sittlichen Kampfe ist das Subject nicht ein *Noumenon*, sondern ein *Phänomenon*. Die intelligible Welt, in die die Freiheit zu versetzen ist, ist nur eine Welt der Dichtung, des Ideals. Hier erhellt deutlich die enge Abhängigkeit der Ethik von dem Optimismus des Ideals, also von der Beantwortung der Frage nach dem Werthe der Welt bei Lange; aus jener Idealwelt heraus, in der wir aber nur ein Gebilde unserer schöpferischen Phantasie erkennen, entnehmen wir die subjective Kraft der Sittlichkeit und die Waffen, mit denen wir gegen die empirische Unvollkommenheit kämpfen. Wir betrachten uns selbst im Handeln, als ob wir frei wären und wissen doch, dass wir empirisch und wissenschaftlich genommen unfrei sind, mag man nun die Nothwendigkeit als eine physische oder als eine psychische fassen; also ist auch hier ein Widerspruch, der unlösbar ist. Hier begegnen wir also bei Lange demselben formalen Gedankengang, wie oben: man kann Unvereinbares nicht logisch vereinen, aber die widersprechenden Phänomene sind uns gegeben, der Widerspruch bleibt bestehen. Aber dieser Widerspruch, diese Zwiespältigkeit allein spornt uns zu immer neuer ethischer Umschaffung unserer selbst und der Welt an.

Also die sittliche Freiheit ist nur als Idee, als Ideal haltbar, ist aber nicht wirklich. Ein zweiter Gedanke bezieht sich auf die

Apriorität des Sittengesetzes, mit der es sich wohl ähnlich verhalten werde, wie mit der der Kategorieen. Das Princip, der Keim der Ethik — die »Rücksicht auf das Ganze« — liegt *a priori* in uns, aber nicht als ein fertig gebildetes Gewissen, sondern als eine Einrichtung in unserer ursprünglichen Anlage, deren Natur und Wirkungsweise wir nur allmälig und *a posteriori* theilweise erkennen können, gemäss der wir aber im Laufe der Entwickelung immer empfindlicher auf die objectiven Reize und Gelegenheiten sittlich reagiren; ohne diesen Keim wäre kein Anfang des ethischen Erfahrens möglich.

Von hier aus bekämpft Lange die materialistische Ethik, der er zunächst ein weitgehendes Zugeständniss macht, wie er dies ja auch bei der materialistischen Welterklärung that. Aus einer materialistischen Weltanschauung lässt sich nämlich keineswegs blos das Princip des Egoismus ableiten, sondern auch das grosse Gegengewicht gegen denselben, die Sympathie; beide können ohne transscendenten Aberglauben rein aus der sinnlichen Natur des Menschen abgeleitet werden, (was auch Dühring factisch thut, der sich auf die natürlichen Triebe der Sympathie stützt). So verstand Adam Smith seine »Sympathie«, so Feuerbach seine »Liebe« und seinen »Tuismus«, so Schopenhauer sein »Mitleid«, so Comte seinen »Altruismus«. Aber die »Moral der natürlichen Nächstenliebe« hat einen wesentlich materialistischen Charakter; die Sympathie der Materialisten (die ja auch nach Büchner und sogar nach Dühring nur »verfeinerter Egoismus« ist) ist mit schroffem Egoismus vereinbar, sie ist etwas Empirisches, wesentlich nur auf das Einzelne gerichtetes, ohne Rücksicht auf allgemeine Zwecke, (wie wir ebenfalls bei Dühring sahen). Auch hier begründet der »Schritt zum Ganzen«, der »Sprung in's Allgemeine« erst die Ethik des Ideals; erst mit der Aufstellung eines allgemeinen Princips tritt die formalistische Wendung ein. Und dieses Formprincip, dieser formbildende Trieb ist im Grunde wesensidentisch mit dem aesthetisch-harmonisirenden Kunstprincipe; das formale Ideal oder die ideale Form — sie stammen nicht aus der Erfahrung, sie erheben sich über die Welt der Wirklichkeit, über die sinnliche und vulgäre Erfahrungssittlichkeit. Der Idealist fühlt sich als Glied einer »alle Geister, alle Wesen umfassenden Kette« (Schiller). Die Frage nach dem Ursprung des Sittengesetzes weist über die Schranken der Erfahrung hinaus; der theoretische Materialismus kann sich ohne

Inconſequenz nicht zu dem allgemeinen, zu dem idealen und formalen Princip erheben; denn in der ſinnlichen Erfahrung liegt hiezu keine Veranlaſſung; er bleibt doch immer Utilitarianismus und Eudämonismus. Es war der ethiſche Sinn des Ariſtoteles, der ihn dem Ganzen vor den Theilen, der Form vor dem Stoff den Vorzug geben liefs. Aber zwiſchen der vollendeten und eigenthümlichen Natur eines Ganzen und der annähernden Erklärung deſſelben aus ſeinen Theilen bleibt ein ewiger Widerſpruch in der Ethik wie in der Erkenntnifstheorie. Das iſt ein Widerſpruch in unſerer Organiſation, die uns die Dinge ganz vollendet, gerundet nur auf dem Wege der ſynthetiſchen Dichtung gibt, ſtückweiſe, annähernd, aber relativ genau auf dem Wege der analytiſchen Erkenntnifs. Aller Irrthum beruht auf der Verwechſelung und Vermiſchung beider Wege. Auch in der Ethik iſt ein ewiger Widerſpruch zwiſchen dem formal-idealen, *a priori* in uns lebenden Moralprincip, der Rückſicht auf das Ganze, und zwiſchen der ſinnlichen Erfahrungsſittlichkeit, die immer nur auf Einzelnes, Empiriſches ſich bezieht. Lange erkennt die relative Berechtigung der empiriſchen Ethik des Materialismus an, aber auch hier liegt das Ganze und Allgemeine nur in der Welt des Ideals. Aufserdem aber macht er darauf aufmerkſam, dafs vermöge eines pſychologiſchen Geſetzes die materialiſtiſche Ethik ſtets zum ethiſchen Materialismus hin gravitire, und das Princip der ausſchliefslichen Sorge für die eigenen Intereſſen, die Intereſſenmoral ruft ferner ebenſoſehr den theoretiſchen Materialismus hervor, wie dieſer jene als Conſequenz nach ſich zu ziehen pflegt. Das lehrt Geſchichte und Gegenwart. Die Ethik des Materialismus bleibt gleichgültig gegen die Form des Ganzen im ethiſchen Charakter; ſie ſetzt — empiriſch vollkommen richtig und pſychologiſch allein gerechtfertigt — die Moral muſiviſch aus einzelnen Naturtrieben, aus hiſtoriſchen Bedingungen zuſammen, wie ſie vollkommen richtig die Organismen aus Atombewegungen und Entwickelungsgeſetzen erklärt; aber in der Ethik lebt doch ein *plus*, wie im Organismus, das Ganze, das ſich nie aus den Theilen erklären läfst, weil das Ideale und Totale, und das Empiriſche und Einzelne in ewigem Widerſpruche ſtehen. Es iſt charakteriſtiſch, dafs Lange's geſchichtsphiloſophiſche Unterſuchungen das ethiſche Princip befolgen, während Dühring einen ſocialiſtiſchen, Hartmann einen rein philoſophiſchen Maafsſtab anlegt. In der Frage nach dem

ethischen Fortschritt der Menschheit concentrirt sich zuletzt die Geschichtsphilosophie. Lange beurtheilt zwar auch, wie Hartmann und Dühring den socialen Fortschritt, denn in der Frage nach ihm concentrirt sich schliesslich das geschichtsphilosophische Problem, wie sich schon bei Hartmann und Dühring zeigte; aber er legt einen rein ethischen Maasstab an ihn an, wie er ja auch diesen Maasstab an die Welt im Ganzen anlegt.

Man kann nach Lange noch Zweifel daran hegen, ob überhaupt im Grossen und Ganzen ein Fortschritt der Geschichte bestehe; aber daran kann man nicht zweifeln, dass ein Rückschritt der Cultur immer dann vorhanden ist, wenn der Egoismus und der atomistische Individualismus über den Gemeinsinn siegt; auch daran kann man nicht zweifeln, dass in gewissen Perioden ein Fortschritt stattfindet und dass hier mit der Ueberwindung der wilden Störungen durch die natürliche Neigung, Harmonie zu stiften, auch die sittlichen Ideale fortschreiten. Nur aus dem Gemeinsinn entspringt der Fortschritt der Geschichte. Wir übergehen die feinen culturhistorischen Analysen der Vergangenheit, die in die »Geschichte des Materialismus« eingestreut sind und, unser Interesse auf das Nächste concentrirend, fragen wir mit Lange nach dem Moralprincip der Zukunft. Der Egoismus müsste das Moral- und damit das Socialprincip der Zukunft werden, wenn es wahr wäre, dass der »Lehrsatz von der Harmonie der Sonderinteressen« sich als absolut gültig bewährt habe. Die grossen culturgeschichtlichen, theils moralischen, theils intellectuellen Fortschritte der jüngsten Vergangenheit geben jenem Satz einen Schein von Berechtigung; allein Lange zerstört diesen Schein, und weist ausführlich nach, dass in jenem Princip eine neue, weltgestaltende Triebfeder nicht liegen könne, sondern nur eine weiter fortschreitende Zersetzung und eine weitere Erhöhung des allgemein herrschenden Missvergnügens. Eine fernere Steigerung des Individualismus bringt nicht Aufschwung, sondern Verfall. Auch für die Gegenwart — das ist das Ergebniss der historischen Analyse und der theoretischen Argumentation — liegt der eigentliche Strom des Fortschrittes allein in der Richtung des Gemeinsinnes. Da der Werth des Daseins empirisch ein sehr geringer ist, vom Standpunkt des ethischen Ideals aus derselbe unermesslich gross ist, — so kann auch die Zukunft den Werth des Daseins nur durch sittlich idealen Fortschritt steigern; dies ist die Beziehung dieser Frage zur Frage nach dem Werth des Daseins.

Das Mittel zu dieser Werthsteigerung des Daseins ist der Socialismus[97]; hier begegnen wir einer höchst bedeutsamen Gedankenharmonie Lange's mit Hartmann und Dühring. Lange's sociale Theorie hat ihre Wurzeln unmittelbar in der Ethik und Geschichtsphilosophie. Da aller sittliche und historische Fortschritt nur in der Richtung des Gemeinsinnes liegt, so kann Lange's Ansicht hierin nicht zweifelhaft sein. Die beständige Uebertragung unseres Bewufstseins auf die Objecte der Erscheinungswelt, die Versenkung in die Aufgaben der Menschheit ist der natürliche Keim alles dessen, was in der Moral und Geschichte unvergänglich ist. Das Princip des Egoismus ist eine falsche Abstraction der egoistischen Schule; der Mensch handelt nicht blos egoistisch. Der Materialismus eines Straufs mufs bei dem Idealismus eine Anleihe machen, indem er mit der Berufung auf die Idee der Gattung, nach der sich der Mensch im sittlichen Handeln bestimmen soll, den ethischen Naturalismus weit überschreitet.

Von diesen Gesichtspunkten aus verwirft Lange entschieden das auf dem Egoismus beruhende Freihandelsfystem, das Manchesterthum, diesen socialen Optimismus, gegen den ein socialer Pessimismus ein gerechtfertigtes Gegengewicht bildet; und er bahnt die positive Ueberzeugung von der Nothwendigkeit einer auf ethischen Grundsätzen beruhenden totalen Umwälzung der gegenwärtigen Theorieen und Zustände an. Er bekämpft in einer einschneidenden Kritik, welche auf einer tiefen Einsicht in die Gesetze der historisch-politisch-socialen Entwickelung basirt, die »Dogmatik des Egoismus« und erhebt die Fahne des ethischen Idealismus; denn jene Dogmatik ist eben nur ethischer Materialismus. Indem man die blofse Abstraction, dafs die Menschen alle aus Egoismus handeln, zum Dogma erhob, indem man jenen Irrthum, dafs der Egoismus die einzige Triebfeder sei, wissenschaftlich vertheidigte, wurde er allmälig thatsächlich die Haupttriebfeder; man beschönigte das Laster der Pleonexie mit dem falschen und verderblichen Dogma »von der Harmonie aller Sonderinteressen«, welches das Gewissen beruhigen sollte. Dieser Aberglaube an eine »prästabilirte Harmonie aller Interessen« ist ebenso verwerflich, wie jeder andere Aberglaube. Man löste allmälig das praktische Handeln im täglichen Verkehr ganz von der Ethik ab und vergafs die heilige Pflicht der Förderung des Gemeinwohles. Nur eine grofsartige Belebung des Gemeinsinnes kann diese Uebel heben; denn aller

Fortſchritt iſt der Schritt über das Ich hinaus zum Allgemeinen. Der falſche, praktiſche Grundſatz des *Laiſſez-faire*, die Intereſſenwirthſchaft muſs ein Ende nehmen, wenn die Geſellſchaft geſunden ſoll. Das Princip des Egoismus zerſtört das ſociale Gleichgewicht und damit die Baſis aller Sittlichkeit. Ungeſunde Capital-Anhäufung iſt eine Folge ruhiger, durch das Geſetz geſchützter Zeiten, das Unkraut im Weizen; man muſs die überwuchernde Beſitz-Ungleichheit eindämmen; »die geiſtige Kraft erſtickt im Wohlleben; das Proletariat bleibt roh, gedrückt, aber geiſtesfriſch.«

Mit tiefer Beſorgniſs macht Lange auf die revolutionären Beſtrebungen der Gegenwart aufmerkſam; er zeigt, daſs die ethiſchen Neubeſtrebungen in der Volkswirthſchaft wohl durch eine häufig zu beobachtende Metamorphoſe der Ideen aus dem Chriſtenthum abſtammen können; Verbindung communiſtiſcher und religiöſer Ideen iſt ja häufig. Darauf gründet Lange ſeinen Rath: der ſociale Atomismus der Gegenwart und die drohenden Gefahren einer ſocialiſtiſchen Revolution und darauf folgender Barbarei können nur beſeitigt werden durch Ideen und Opfer. Der Egoismus muſs weichen; nur unter dem Banner einer groſsen Idee ſteigt die Zukunft herauf. Unter allen angeſtrebten Reformen iſt die Socialreform die wichtigſte und in ihren Folgen weittragendſte, die zugleich die Bedingung einer haltbaren Realiſation aller anderen Reformen iſt. Auf dem Gebiete der ſocialen Frage ſcheinen alle revolutionären Elemente der Wiſſenſchaft, der Religion und Politik ihren Kampfplatz für eine groſse Entſcheidungsſchlacht gefunden zu haben. Sie entſtand aus drei Haupturſachen: der fortlaufenden Entwickelung des Induſtrialismus, dem Entſtehen einer Socialwiſſenſchaft und den Ideen der Humanität, umfaſst aber in ihrer Bedeutung die ganze moderne Cultur.[98]) In der Löſungsart der ſocialen Frage und in ſeiner Parteiſtellung kommt Lange den ſogenannten Kathederſocialiſten oder der ſogenannten »ethiſchen Partei am nächſten«; aber auch hier ſteht er nicht einſeitig auf einem Parteiſtandpunkte, ſondern ſtellt »allgemeine Principien auf, die kein eigentliches Programm ſind, ſondern einfach kritiſche Geſichtspunkte der Beurtheilung aller von irgend welchen Parteien vorzubringenden Programme und Vorſchläge«.[99]) Auch hier verfolgt alſo Lange denſelben Zweck, wie bei den übrigen Punkten, durch kritiſche Aufklärung über die Principien eine allgemeingültige Löſung der Probleme anzubahnen und bewährt ſich alſo auch hier

als das eminent kritiſche Talent, als das wir ihn ſchon bisher kennen gelernt haben.

Dieſe Idee, das Gegengewicht gegen den Egoismus, das Princip des Gemeinſinnes und der Menſchenliebe, iſt aus dem Chriſtenthum zu entnehmen und damit kommen wir zur religiöſen Frage, die im allerengſten Zuſammenhange ſteht mit der ſocialen, eine Erkenntniſs Lange's, deren Richtigkeit kein Kenner der Vergangenheit und Gegenwart leugnen wird.

Genau entſprechend ſeinem ſonſt angewandten formalen Gedankengang erkennt alſo Lange zunächſt die relative Berechtigung des Egoismusprincipes als einer wiſſenſchaftlichen Abſtraction an, zeigt aber ſodann, theilweiſe geſtützt auf eine Schilderung der Gegenwart, die Falſchheit jenes Principes als Dogma und ſeines Hülfsprincipes, des Dogma von der Harmonie der Intereſſen, und weiſt auf den Weg der Reformen hin; hier erſcheint ihm alſo das Chriſtenthum als eines der wichtigſten Heilmittel. Um dies zu begreifen, müſſen wir zum Schluſs noch einmal tiefer auf die ganze Anſchauung Lange's eingehen; man ſieht, wie enge alle dieſe Gedanken zuſammenhängen, ein wie feſt geſchloſſenes Syſtem ſie bilden.

Die Quelle der Religion iſt jene ſynthetiſche, harmoniſirende Function der menſchlichen Vernunft, die auch in der Kunſt und in der Metaphyſik waltet; die Religion hat urſprünglich keine moraliſchen Zwecke. Aber die Religion kann dem ethiſchen Fortſchritt dienen, wie ſie freilich zugleich auch Greuel heiligen kann. Aber die Religion, wenn ſie auch Beziehungen zur Moral hat, ſo darf ſie doch keine Beziehungen zur Wiſſenſchaft haben; Religion iſt nie ein Wiſſen; ſie iſt aber auch nicht blos ein Product des Gefühls, ſondern freier Dichtung. Es iſt ein Zeichen des Verfalls, wenn die Lehren der Religion mit dem nüchternen Wiſſen verwechſelt werden. Und wenn auch alle Ergebniſſe der Dichtung und Offenbarung für unſer Bewuſstſein den Charakter des Abſoluten und Unmittelbaren tragen (weil ſie aus unbewuſsten Motiven entſpringen), ſo darf doch die Religion nie den Anſpruch auf Wiſſenswerth erheben; ſie enthält keine höhere Einſicht. Sie hat gar nichts zu ſchaffen mit den Ergebniſſen methodiſcher Wiſſenſchaft; zwiſchen den Begriffsräumen dieſer beiden exiſtirt keine Vermittelung. Kunſt, Religion und Metaphyſik gehören zuſammen als Dichtungen; keines gibt Wiſſen. Das Religiöſe hat nur Werth als Bild oder als Symbol und ſo allein

wird man auch in der Zukunft ihre Mythen betrachten können. Und doch hat die Religion Anspruch auf Wahrheit, aber nur auf subjective Wahrheit; so hat dieses Wort also einen doppelten Gebrauch. Die Religion hat auch ihre unbestreitbaren, ewigen »Wahrheiten«. Damit nähert sich Lange entschieden Schleiermacher an; auch für Lange ist das Gefühl der Abhängigkeit das Fundament alles Glaubens; dazu fügt er aber noch »die tragische Erschütterung«, die alle Religion als Wirkung begleitet. Aber er geht nun keineswegs so weit, aus dieser tragischen Erschütterung und aus jenem rein subjectiven Abhängigkeitsgefühl metaphysische Folgerungen zu ziehen, wie Schleiermacher und seine modernen Anhänger, z. B. Heinrich Lang; er will dadurch keineswegs die objective Berechtigung der Dogmen erweisen. Man hat daher mit Unrecht Lange's Standpunkt des Ideals identificirt mit den modernen Bestrebungen eines Lang u. A., oder auch mit der Tendenz des Protestantenvereins; auch für diese hat allerdings die Religion zunächst nur rein subjectiv-psychologische Bodenwurzeln, auch für sie ist Religion zunächst nur ein subjectiv motivirtes Poesiegebilde; allein sie ziehen doch daraus wieder positive Consequenzen in Form bestimmter Dogmen, und wenn sie auch den Kant-Schleiermacher'schen Grenzbegriff der Religion festhalten, so gehen sie doch keineswegs so weit, das religiöse Gefühl für eine habituelle Illusion zu erklären, was Lange streng genommen thut. Eine Religion kann allerdings nicht ohne Mythen sein, ja auch nicht ohne Dogmen; Lange will die Dogmen, als Ueberschreitungen der Wirklichkeit und Wissenschaft, aber nur aus ethischen Zwecken gelten lassen, ohne ihnen irgend eine objective Bedeutung zuzugeben. Daher begünstigt er diejenige Religionsphilosophie, welche es versteht, die Dogmen und religiösen Formen in philosophische Ideen zu übertragen, aber nicht etwa um jene als wahr zu rechtfertigen, sondern nur aus praktischen Gründen, um einerseits eine Verbindung zwischen Volk und Gebildeten herzustellen und um gerade andererseits zu verhüten, dass jene Dogmen für wahr angenommen werden; denn wenn die Dogmen in Ideen übersetzt sind, dann verfallen sie ja derselben Kritik, wie diese Vernunftideen selbst. Man erinnere sich, dass Lange einst von einer »Psychologie ohne Seele« sprach; man kann seine Religionsphilosophie dahin formuliren, dass er eine »Religion ohne Glauben« empfehle. Das Eine erklärt das Andere. Auch

ıſs man ſich des im 3. Abſchnitt Geſagten erinnern, um Lange
er nicht miſszuverſtehen. Er will es einfach mit der Religion,
ie mit der Metaphyſik halten: Man ſoll Beide haben, ohne
n ſie zu glauben; auch die religiöſen Ideen ſind ſolche Ideale,
ie nur in uns leben und denen wir zwar ethiſche Einwirkung ver-
anken, denen wir aber darum keine objective Gültigkeit vindiciren
ürfen. Von dieſem Geſichtspunkt aus betrachtet, kann man un-
edenklich nicht nur die Religion im Allgemeinen beſtehen laſſen,
ondern auch ihre Mythen ſich aneignen, ſo lange man ſie nur nicht
ir wahr ausgibt, ſondern ſie nur als Ideale betrachtet, aus denen
ir ſubjective Befriedigung ſchöpfen können. »Das naive Fürwahr-
alten können wir einmal nicht mehr brauchen«; die Differenz
wiſchen kritiſchem Denken und religiöſem Empfinden kann nie-
ıals verſchwinden. Man darf alſo ja nicht Lange's Tendenz dahin
erſtehen, er ſtrebe eine Vernunftreligion an, wenn er von einer
Jebertragung der Mythen in philoſophiſche Ideen ſpricht. Denn
lie Vernunftreligion will immer wahr ſein. Lange's Religion
oll eben nur Ideal ſein ohne jeden Anſpruch auf Wahrheit; ihr
Boden iſt nur das Subject. In der Religion herrſcht einzig und
llein das dichtende Princip.

Ein nicht an kritiſches, d. h. pſychologiſch-analyſirendes Denken
ewöhntes Gemüth wird Mühe haben, die Abſicht Lange's zu ver-
ehen; die grobkörnigen Behauptungen der Dogmatiker ſind freilich
ichter verſtändlich; wenn man nicht zu der Erkenntniſs gekom-
ıen iſt, daſs nicht nur alle Erfahrung des empiriſchen äuſseren
Daſeins Erſcheinung iſt, ſondern daſs auch unſer inneres Leben nur
rſcheinung genannt werden könne, und daſs wir vermöge der Ein-
chtung unſeres Erkenntniſsapparates gezwungen ſind, Manches, ja
Vieles anzunehmen, deſſen Unrichtigkeit wir doch einſehen, wird
ıan nicht begreifen, wie Lange in Einem Athem die »Wahrheiten
er Religion« vertheidigen und ſie zugleich verwerfen kann. Es iſt
ine groſsartige, aber ſchwer zu faſſende und noch ſchwerer für immer
eſtzuhaltende Idee, die Idee der blos ſubjectiven Exiſtenz
ler Ideale und der doch damit verbundenen Anerkennung
lieſer Ideale, als ob ſie objectiven Wirklichkeiten ent-
prächen. Eine Religion ohne die Grundlage des Glaubens, eine
Metaphyſik ohne den Anſpruch auf Wiſſen — das ſind Ideen, ſchein-
ar paradox, ſonderbar und widerſpruchsvoll, und doch thatſächlich
iejenigen, die wiſſenſchaftlich allein haltbar ſind, und von ſo über-

raschender Neuheit, dass man häufig die eigentliche Meinung Lange's übersah. Ohne tiefe Kenntniss der Psychologie, der Erkenntnisstheorie, der Geschichte und vor Allem des menschlichen Herzens müssen diese Ansichten Lange's unverständlich bleiben.

Also: eine Vernunftreligion im Sinne des modernen Rationalismus ist ebenso unmöglich, als ein bloser Cultus der Humanität; jede Vernunftreligion enthält Dichtungen und Dogmen, die unbeweisbar sind; selbst die einfachste Form, d. h. also eine auf die moderne Wissenschaft sich gründende Religion ist eine Chimäre. Die Religion widerspricht an und für sich der Wissenschaft, und Lange will nur diesen Gegensatz zu einer negativen Versöhnung, zu einer formellen Vereinigung bringen, indem einfach die Religion in das Gebiet der Dichtung, des Ideals versetzt wird. Der Cultus der Humanität aber im Sinne eines Comte hat nichts von einer Religion an sich; ihm geht die »tragische Erschütterung« ab; denn diese, nicht die moralische Belehrung macht das Wesen der Religion aus; die sittlichen Wirkungen des Glaubens sind ja theils günstig, theils ungünstig. Die ideale Form, die ideale Dichtung ist das Wesen der Religion. Die üblichen Angriffe gegen die Religion gehen von dem vorwaltenden Verstandesprincip aus, dem auch die Pläne zu neuen Religionen entstammen, die aber meist nur die äussere Form der Religion beibehalten: nämlich Hierarchie und unbeweisbare Dogmen, aber nicht ihr Wesen: die freie Erhebung des Gemüthes über die Erscheinungswelt durch mythische Dichtung und tragische Erschütterung. Daher sagt Lange, es sei besser, unhaltbare Lehrmeinungen und mystisch dunkle Glaubenssätze beizubehalten, als eine Hierarchie zu dulden. Es ist ganz falsch, aus der Naturwissenschaft oder aus der Humanität eine Religion machen zu wollen; jenes würde zu neuem Dogmatismus führen, der Cultus der Humanität aber braucht keine religiösen Formen; und ebensowenig genügt die moralische Belehrung zur Begründung einer Religion.

Also weder Vernunft, noch Moral, noch Naturwissenschaft, noch Humanität können zu einer Religion führen, sondern nur die freie Dichtung des Geistes in Mythen. Somit hat Lange den Beweis für seine Ansicht auch dadurch angetreten, dass er alle anderen Möglichkeiten als unhaltbar ausschliesst; er weist endlich nach, dass der Materialismus consequent die Religion am besten verwerfen würde.

Lange's positive Ansicht ist schon dargestellt: Religion, Poesie, Metaphysik gehören unter den gemeinsamen Oberbegriff der menschlichen Ideologie und sind dem menschlichen Gemüth absolute Nothwendigkeit; aber jedes ist ein besonderes Geistesgebiet für sich. Wenn man den Dualismus von Denken und Dichten, Empfinden und Wollen, receptivem Wahrnehmen und schaffender Activität aufheben will, so handelt man ebenso thöricht, als wenn man um der Einheit der Erkenntnifs willen den Gegensatz von Nacht und Tag aufheben wollte. So bleibt auch der Gegensatz von Ideal und Wirklichkeit bestehen; die wissenschaftliche Erkenntnifs hat es nur mit der letzteren zu thun; für sie stellt sich der Monismus dadurch her, dafs die Idealwelt zugleich eine rein psychologische Thatsache ist. Wer aber in der Idealwelt weilt, dem versinkt auch die Wirklichkeit in Nichts; und so herrscht auch hier Einheit. Ein anderer als dieser relative Monismus ist nicht erreichbar; nur in jedem Gebiet für sich läfst sich der Monismus durchführen; aber die beiden Betrachtungsweisen selbst fallen gänzlich auseinander und die Hoffnung auf einen absoluten Monismus ist eine optimistisch-dogmatische Illusion.

Wie wird sich nun Lange von diesem Gesichtspunkt aus zu der eigentlichen religiösen Frage der Gegenwart und zu dem Christenthum stellen? — So sehr Lange mit Dühring und Hartmann in der Annahme der Nothwendigkeit, unsere socialen Verhältnisse umzuschaffen, übereinstimmt, so sehr unterscheidet er sich doch in der näheren Durchführung dieses allgemeinen Principes von Denselben, sowohl in Bezug auf die socialen Einrichtungen selbst, als in Bezug auf die religiöse Frage speciell. Er stimmt entschieden für die Beibehaltung des Christenthums, das sich seines Erachtens nicht ausgelebt hat, obwohl er seine ungünstigen Wirkungen und seine Schäden, die es mit jeder Religion theilt, nicht verkennt. Mitten in dem tobenden Kampf um's Christenthum tönt seine Stimme wie ein Friedensklang. Vor Allem weist er auf das »Gesetz der Metamorphose der Ideen« hin, und begründet dadurch die Lehre von der immer fortdauernden, nachhaltigen Wirkung der christlichen Principien. Diese Ideen sind oft am stärksten bei den Zweiflern und am schwächsten bei ihren officiellen Vertretern. Der »sittliche Nachtheil des Glaubens«, wie ihn die Gegner behaupten, und die Pfaffenlehre von der »Verruchtheit der Ungläubigen« sind beide gleichfalsch. Den christlichen Ideen verdanken wir unseren mora-

lifchen und intellectuellen Fortfchritt, aber fie können ihre volle Wirkfamkeit erft entfalten, indem fie die kirchliche und dogmatifche Form zerbrechen, in die fie eingehüllt waren. Man mufs alfo das Chriftenthum beibehalten, aber feine Ideen in das Gebiet verfetzen und erheben, in das fie gehören und aus dem fie ftammen, in das Gebiet des Ideals. Nur diefe Umwandlung kann im Verein mit der focialen Umgeftaltung, die durch die chriftliche Idee der allgemeinen Menfchenliebe ermöglicht werden foll, die bisherigen Conflicte heben, den Bruch im Volksleben heilen und die Revolution verhindern; das ift aber um fo mehr nöthig, als eine folche gewaltfame Umwälzung unfere Cultur begraben und Barbarei und Stagnation an ihre Stelle fetzen würde. Der befte Fall wäre der, wenn das Chriftenthum in feinem wefentlichen Kerne mit den focialen Reformideen zu einer gewaltigen, aber nicht gewaltfamen Umgeftaltung fich verbinden würde; denn jedenfalls mufs fich der Socialismus mit einer grofsen Idee verfchmelzen; freilich ift auch der Fall denkbar, dafs irgend ein verrücktes religiöfes Princip fich allgemeine Geltung verfchafft und die Cultur zerftört, wenn es nur Macht genug über die Gemüther gewinnt.

Alfo weder die Religion im Allgemeinen, noch das Chriftenthum fpeciell ift entbehrlich. Die Religion felbft foll aus dem Anfpruch auf Allgemeingültigkeit und Wahrheit in das Reich des Ideales erhoben werden. Das Wefen der Religion liegt in de fpecififchen Form des geiftigen Proceffes und nicht in logifch-hiftorifchen Inhalt der einzelnen Anfchauungen un Lehren. Erblickt man den Kern der Religion in der Erhebun der Gemüther über das Wirkliche und in der Erfchaffung ein Heimath der Geifter, fo können die geläutertften Formen no wefentlich diefelben pfychifchen Proceffe hervorrufen, wie der Kö lerglaube, und man wird mit aller philofophifchen Verfeineru niemals auf Null kommen. Diefe Verfeinerung der Mythen un Dogmen aber will Lange nicht, um fie vor dem Wiffen rechtfertigen, da ja alle philofophifche Interpretation nur auf Ph lofophie beruhen kann, die felbft Ideologie ift, — fondern um f dem gebildeteren Gemüthe zugänglicher zu machen. Wen Dogmen in philofophifche Ideen übertragen werden, bleiben f in demfelben Begriffsraume; der Gemüthsprocefs beim Phil fophen und beim naiven Gläubigen kann »ifomorph« fein. Lang beruft fich auf Fichte und Schiller, die beiden Kantianer; au

führlicher beſchäftigt er ſich mit den jüngſt Verſtorbenen, Ueberweg und Straufs; wir müſſen uns verſagen, hierauf näher einzugehen; im Geſpräch mit dem Erſteren entwickelte Lange auch näher ſeine Anſicht über die Art und Weiſe der Beibehaltung des Chriſtenthums. Charakteriſtiſch iſt, daſs Lange u. A. auf der Beibehaltung des Liedes: »O Haupt voll Blut und Wunden!« beſtand. Ohne die Vermittelung des ganzen Lange'ſchen Gedankenganges wäre dieſe Thatſache ein ſchroffer Gegenſatz gegen das Frühere; ſo aber wird klar, wie Lange's religiöſer, tief-ethiſcher Sinn zu dieſer Forderung kommen konnte. Das rohe, rationaliſtiſche Denken des ordinären Dogmatismus ſieht freilich hierin Inconſequenz, Heuchelei, Unklarheit, doppelte Buchführung u. ſ. w.

Ehe neue Formen des ethiſchen Idealismus auftreten, iſt das Chriſtenthum noch nicht überlebt, wenn es jetzt auch im Verfallen zu ſein ſcheint. In kritiſchen Zeiten hat die Religion immer ein ſchlimmes Schickſal. Neue Religionsformen ſind aber jetzt noch nicht möglich. Die Exiſtenzbedingung der Religion in der Zukunft iſt ihre Erhebung in's Ideal. Man laſſe alſo das Chriſtenthum, bis die Zeit ein Neues ſchafft, aber nicht aus dem negativen Grunde, weil es ſich ſelbſt zerſetzt, ſondern aus dem poſitiven, weil es für die jetzige Culturſtufe der einzig adäquate religiöſe Ausdruck iſt.

Auch Lange gibt, wie Hartmann und Dühring Vorſchläge für die Zukunft und für die Uebergangszeit, die Lange ſo leicht als möglich machen will; man denke alſo ja nicht, er fordere die Fortdauer des jetzigen Zuſtandes für immer; im Gegentheil er prophezeit eine totale Umgeſtaltung ſämmtlicher Verhältniſſe. Er gibt z. B. ſpecielle, techniſche Rathſchläge über das Verhalten im Culturkampf, über die Vorbereitung der Geiſtlichen, über Erziehung u. ſ. w. Nur dann kann Forſchung und Dichtung für immer verſöhnt werden, wenn die unvergängliche Natur aller Dichtung in Kunſt, Religion und Philoſophie erkannt wird. Eins iſt ſicher: wenn ein Neues werden und das Alte vergehen ſoll, ſo müſſen ſich zwei groſse Dinge vereinigen: eine weltentflammende ethiſche Idee und eine ſociale Leiſtung, welche mächtig genug iſt, die niedergedrückten Menſchen um eine groſse Stufe emporzuheben. Nicht die Abſchaffung und Negation der Religion iſt alſo das Ziel, ſondern einerſeits ihre Läuterung und die Vergeiſtigung und Verfeinerung ihrer Dogmen, andererſeits aber die Erhebung derſelben in das Gebiet

des Ideals aus dem des Wiſſens oder des naiven Glaubens. Vor Allem aber gilt es dann »die perfide Hierarchie zu beſeitigen, welche die Freiheit der Völker ſyſtematiſch untergräbt«.

In den Relationen der Wiſſenſchaft haben wir Bruchſtücke der Wahrheit, die ſich beſtändig mehren, aber auch beſtändig Bruckſtücke bleiben; in den Ideen der Philoſophie und Religion haben wir ein Bild der Wahrheit, das ſtets nur ein Bild bleibt. Blos eine ſolche Aufklärung will Lange, welche die Mythen der Religion als Mythen erkennt, ſich aber doch an ihnen erbaut, nicht eine ſolche, die ſie blos als Ammenmärchen verwirft. Daher iſt ein unvernünftiger Spott gegen die Religion ruchlos; denn ihr idealer Werth iſt unermeſslich. Das Chriſtenthum iſt aus pſychologiſcher und ſocialen Gründen in einzelnen Grundzügen überhaupt unerſetzlich. Nur Ein Weg iſt möglich: nicht die Abſchaffung der Religion, ſondern das Eingehen auf den Kern der Religion und di Ueberwindung alles Fanatismus und Aberglaubens durch die be wuſste Erhebung über die Wirklichkeit und den definitiven Ve zicht auf die Verfälſchung des Wirklichen durch den Mythus, d ja nie dem Zweck der Erkenntniſs dienen kann.

Sterbend vermachte Lange der Mit- und Nachwelt ein heilig Vermächtniſs: er wies dringend hin auf die drohenden Gefahr und auf die Mittel ihrer Beſeitigung. Wunderbar ergreifend iſt d Vorwort zum zweiten Bande ſeines Werkes: die Erhabenheit d Gedankenfluges und die Tiefe der Einſicht, die ſich darin au ſprechen, ſind ein unvergängliches Denkmal ſeines Geiſtes. —

Werfen wir noch einen vergleichenden Blick rückwärts, begegnen wir auch in dieſem Capitel Lange als dem kritiſch Verſöhner der entgegengeſetzten Anſchauungen Hartmanns u Dührings, ſowohl im Allgemeinen, als in den ſpecielleren Punkt Wir ſahen, mit welch wunderbarer Wendung er Optimismus u Peſſimismus vereinigt, die er als Ideal und Wirklichkeit einanc gegenüberſtellt. Er gibt Beiden ihr Recht. Er erkennt die em riſche Unvollkommenheit der Welt an, die jedes tiefere Gemi immer unbefriedigt läſst, und flüchtet ſich in die Welt des Idea aber nicht zu quietiſtiſcher Asceſe, ſondern um aus ihr mit ethiſchen Energie eines Fichte, mit dem aeſthetiſchen Enthuſi mus eines Schiller, Kraft zum Umſchaffen der Wirklichkeit u zu moraliſchem Handeln zu gewinnen. Mit einer idealiſtiſch-heite Weltanſchauung verbindet er eine ernſte und faſt trübe Lebe

anſicht; und er ſieht ebenſoſehr in Allem mit Schopenhauer die »ewige Qual«, wie er, um Göthe's Worte zu gebrauchen, in Allem »die ewige Zier« ſchaut.[100]) Der männliche, echte Sinne für die Wirklichkeit iſt ebenſo bei ihm ausgebildet, wie die Sehnſucht nach einem Höheren, Jenſeitigen. Und dieſelbe maaſsvoll-vermittelnde Stellung nimmt Lange auch in den Conſequenzen ein: ſeine Ethik iſt ideal, und doch geſteht er dem empiriſchen Eudämonismus ſein Recht zu; ſeine Geſchichtsphiloſophie iſt von ethiſchem Geiſt getragen, ſeine Anſprüche in ſocialer Hinſicht ſind entſchieden, aber gemäſsigt, und ſeine Religionsphiloſophie iſt ernſt und vermittelnd. Hartmann und Dühring wollen die Religion, Jener durch ſeine myſtiſche Vernunftmetaphyſik, Dieſer durch ſeine rationaliſtiſche Verſtandesphiloſophie erſetzen; Lange, der Kriticiſt, läſst jedem Streben freien Spielraum und nimmt die Religion auf als eine bewuſste Erhebung über die Wirklichkeit und auch über die Geſetze des Verſtandes. Lange erkennt die Nothwendigkeit und Unauflöslichkeit der Widerſprüche in unſerem Gemüthe an. Die beiden Dogmatiker dagegen verlangen von uns, die Logik auf dem Altar ihrer Dogmen zu opfern und die alten Widerſprüche gelöſt anzuſehen, deren Schwierigkeiten nur verdeckt werden, um neue Widerſprüche zu begehen; das »Opfer der Vernunft« ſetzt ſich in den Syſtemen der dogmatiſchen Philoſophie fort.

Wir könnten unſere kritiſche Vergleichung der Lange'ſchen Anſichten mit den Ideen Hartmanns und Dührings noch in's Einzelne verfolgen und weiter ausdehnen; allein wir haben ſchon in der bisherigen Darſtellung auf diejenigen Punkte aufmerkſam gemacht, welche zur Vergleichung reizen und wollen es dem Leſer ſelbſt überlaſſen, die beiden extremen Anſichten Hartmanns und Dührings, die wir oben ausführlich einander gegenübergeſtellt haben, an der kritiſch maaſsvollen Ueberzeugung Lange's zu meſſen; das Reſultat einer ſolchen Vergleichung wird im Weſentlichen daſſelbe ſein, das wir ſchon in den früheren Kapiteln erhielten: daſs Lange's männlich-ernſte, tiefdurchdachte, maaſsvolle und doch kühne Anſichten allein im Stande ſind, der Kritik Stich zu halten. Lange verſuchte und erreichte es, in unparteiiſcher Ruhe, mit kritiſchſichtendem Scharfſinn die entgegengeſetzten Anſichten und einſeitigen Ausſchreitungen durch eine eigenthümlich-combinirende Syntheſe im Geiſte Kants zu überwinden.

Die Beſten ſind darin einig, daſs in der Philoſophie in

Deutfchland nur auf dem von Lange eingefchlagenen Wege weitergegangen werden foll; und auch in praktifcher, vor Allem alfo in focialpolitifcher und religiöfer Beziehung fcheint uns Lange Derjenige zu fein, deffen ernfte und ruhige Rathfchläge am meiften zu berückfichtigen find, wenn auch nicht zu verkennen ift, dafs er zufolge feiner zugleich rationaliftifch-logifchen und romantifch-dualiftifchen, fcharfen Verftand und finnige Phantafie vereinigenden Natur, auch hier, wie in der rein theoretifchen Sphäre, ein gewiffes Schwanken bekundet, und dafs er fich vielleicht zu fehr auf die Seite des Socialismus hinübergeneigt hat; follte aber die von Vielen und auch von unferen drei Philofophen prophezeite allgemeine Umwälzung der occidentalen Kultur über kurz oder lang, plötzlich oder allmälig eintreten, follten fich am focialen Körper der Gegenwart wirklich fchon alle jene Symptome des Verfalls und der Zerfetzung, ja fogar fchon die Todtenflecke zeigen, follten die zerftörenden Elemente der Gefellfchaft wie Vibrionen die Fäulnifs und Verwefung befchleunigen, — follte fich das wirklich fo verhalten (woran zu zweifeln freilich unfchwer fein möchte) — fo mufs bei der Confultation der maafsgebenden Factoren auch Lange's Stimme und Rath gehört werden; denn derfelbe, der das kritifche Meffer an die Philofophie und an die focialen Verhältniffe anlegte, hat auch in beiden Richtungen Heilungsmethoden angegeben, welche im Stande fein werden, den Weg der Befferung einzuleiten. Mag auch Lange's »Standpunkt des Ideals« nur — ein Ideal fein, das nie oder erft in fehr entlegener Zeit zur Erfüllung und Ausgeftaltung gelangt, immerhin wird der wahre Fortfchritt nur auf diefer Linie liegen können. Wir können uns weder von dem Idealiften auf nebulofe Höhen führen, noch von dem Materialiften in den Sumpf verleiten laffen, — wir müffen den Kriticiften zum Führer nehmen, der den Weg bahnt, auf dem allein die Zukunft einherfchreiten kann.

* *

*

Wir haben einen mächtigen Gedankenkreis durchmeffen; im Laufe unferer kritifchen Wanderung ift uns der ganze Ideencomplex der modernen Geiftesbildung entgegengetreten; und natürlich —

ll doch jedes philofophifche Syftem ein condenfirter Ausdruck er Zeitftrömung fein, foll es doch immer ein Wort fein, das der eitgeift felbft fpricht. Wir erlangten auf diefe Weife einen Einlick in die entgegengefetzten Strömungen der modernen Kultur und nen Ueberblick über die wiffenfchaftlichen und gefellfchaftlichen ontroverfen. Die Trias der Denker, deren Syfteme wir kritifch nalyfirten, können wir als eine Vertretung der wichtigften und ıächtigften, allgemein-geiftigen Richtungen betrachten, welche in er gegenwärtigen Kulturperiode mit einander kämpfen. Aus der erwirrenden Menge der modernen Erfcheinungen haben wir diefe)rei als die bedeutfamften und am meiften charakteriftifchen Typen indlicher Kulturftrömungen herausgehoben. Denn Kulturftröıungen dürfen und müffen wir diefe fich bekämpfenden Anfichten eshalb nennen, weil der tiefere Untergrund aller wiffenfchaftlichen eftrebungen, *in fpecie* aber der philofophifchen Gedankenarbeit nmer ein kulturhiftorifcher ift. Die drei verfchiedenen Gedankenihen, die wir durchlaufen haben, find mehr als nur individuelle ehrmeinungen; fie find Mächte, die weit über das Individuum, in m fie ihren claffifchen Ausdruck finden, hinausgreifen; ja — das dividuum ift hier Nebenfache; Hauptfache find die von Taufenden it mehr oder weniger Bewufstfein getragenen Gedanken felbft, die ıter fich in wildem Kampf um's Dafein begriffen find; die Gehirne r Einzelnen find nur die Wahlftatt, auf der fich jene Gedankenhlachten vollziehen. Und es find uralte Gegenfätze, die in immer euen Umformungen und Verwandlungen auf den Kampfplatz treten. on diefem höheren Gefichtspunkte aus erfcheinen uns die dargeellten Syfteme nicht mehr als blos perfönliche, zufällige Anfichten, ndern als hiftorifche Richtungen, welche um die Macht kämpfen, ie fie auf die zukünftigen Generationen ausüben follen, welche um ie Herrfchaft über die Geifter miteinander ringen. Ehe wir in die ukunft einen Blick zu werfen verfuchen, um zu entdecken, welcher ichtung der Sieg befchieden fei, welche im Kampf um das Dafein e Oberhand gewinnen werde, müffen wir einen Rückblick auf die ergangenheit werfen. —

Man mag den Ausdruck Schopenhauers, der die Nachntifche Periode »die Periode der Unredlichkeit« nannte, ungerecht ıd übertrieben finden, — das läfst fich nicht leugnen, dafs der irmifche Wogenfchlag der Geifter am Ende des vorigen und am nfang diefes Jahrhunderts Syfteme zu Tage förderte, denen die

positive Grundlage der Wissenschaft und die Rücksichtnahme auf die gegebene Wirklichkeit mangelte. Stimmt man nun dem Satze bei, dass die Philosophie stets eine von dem ganzen Kulturleben einer Periode und dabei insbesondere von der Wissenschaft im weitesten Sinne abhängige Function sein müsse, so kann man nicht leugnen, dass jene Systeme veraltet und für die Gegenwart nicht mehr passend sind. Es wäre freilich vermessen und undankbar, auf die Frage: Was haben wir seit Kant gelernt? mit Nichts! zu antworten; es wäre undankbar und eine falsche Bescheidenheit, die Frage: Was haben wir seit Kant geleistet? schweigend entgegenzunehmen. Wir können beidemal offen antworten: Vieles; und wir brauchen uns nicht bange machen zu lassen durch Jene, welche uns versichern, wir seien hinter Kant zurückgeschritten. Und doch möchten Diese damit Recht haben, dass wir Kant zum zweitenmal zum Führer nehmen müssen. Die nachkantische Speculation hat uns davon abgehalten, dasjenige zu leisten, was wir hätten leisten können, und was wir noch leisten müssen. Die speculative Methode oder besser gesagt Methodenlosigkeit gestattete eine Willkür, welche die Entwickelung der Wissenschaft behinderte. Man wirthschaftete in der Philosophie als ob nie ein Immanuel Kant gelebt und gelehrt hätte. Die nachkantischen Systeme sind grossartig, wie alle Ruinen; an solch grossartigen Gedankenruinen ist Deutschland reicher, als jede andere Nation, aber darum vielleicht auch ärmer an manchem Anderen. Es fehlt und mangelt dem Deutschen die ruhige, kühle Natur; mit seinem unruhigen Idealismus strebt er ungeduldig zum Ganzen und verdirbt so nicht selten die Wissenschaft. Die nachkantische Periode kennzeichnet sich durch ihre dogmatische Willkür, die im Idealismus nicht grösser war, als im Materialismus. Lange Zeit kämpften diese beiden Richtungen heftig und hartnäckig gegeneinander, bis Beiden ein mächtiger Gegner erwuchs, — der neu erwachende Kriticismus. Mit herber Strenge sucht dieser die dogmatische Willkür zu bannen, und — irren wir nicht — so gehört ihm die Zukunft, ja schon die Gegenwart. Tag für Tag weichen die dogmatischen Gegner zurück, und mehr und mehr erobert der Kriticismus das Feld. Und dieser allein ist es auch, der in den grossen internationalen Strom der wissenschaftlichen Entwickelung einmündet, während jene dogmatischen Zwillingsrichtungen sich im Sand verlieren oder versumpfen.

So liegt es denn also auf der Hand, dass wir den Kriticismus

allein brauchen können. Hartmanns Princip und Methode ist das letzte Aufflackern des idealistischen Dogmatismus, und ein bedauerlicher Rückfall in eine mythologische Periode, welche das moderne Denken schon lange überwunden zu haben glaubte. In diesem System zeigte sich noch einmal der Idealismus in seiner ganzen verführerischen, aber zugleich auch abschreckenden Willkür. Also den dogmatischen Idealismus können wir nicht brauchen: Hartmanns System ist nicht für die Zukunft.

Aber auch den materialistischen Dogmatismus müssen wir zurückweisen; auch Dührings System ist dogmatische Metaphysik, ist ein letzter, wenn auch gewaltiger Versuch des Materialismus, die Herrschaft über die Geister und Gemüther zu gewinnen. Auch Dührings System ist nicht für die Zukunft.

Somit bleibt als »der einzig mögliche Standpunkt« nur der Kriticismus übrig. Nur auf dem Wege des Kriticismus ist es möglich, Bleibendes und Allgemeingültiges zu schaffen. Nur der Kriticismus schliesst jene individuelle und particularistische Willkür aus, an der die deutsche Philosophie von jeher gelitten hat, weil der Particularismus den Deutschen im Blute steckt. Der Kriticismus gibt die Fähigkeit, aus nationalem Particularismus und individuellem Doctrinarismus heraus zu kommen und an der internationalen Kulturaufgabe dauernd mitzuarbeiten.

Drei grosse Geister haben die wissenschaftliche Periode des Kriticismus inaugurirt: es waren Hume in England, Kant in Deutschland, Comte in Frankreich; und wenn die anderen Nationen gerne zugestehen, dass der Mittlere über die beiden Anderen bedeutend hervorragt, von denen der Eine sein Vorgänger, der Andere sein Nachfolger ist, so ist es höchste Zeit, dass auch wir endlich offen und entschlossen dem Dogmatismus Valet sagen, der zwar dem deutschen Individualismus und Particularismus schmeichelt, der uns aber nicht selten hindert, Allgemeingültiges zu schaffen. Will doch jeder Deutsche sein eigenes System oder Systemchen haben, anstatt, wie Einer unserer hervorragendsten Naturforscher sich aussprach, dem Princip der positiven Arbeitsleistung folgend, und das verderbliche »Princip des Tiefsinns« verlassend, sich der gemeinsamen Gedankenarbeit fördernd anzuschliessen. Die Eitelkeit, mit einem »eigenen System« paradiren zu können, hat der Wissenschaft viele Kräfte entzogen, Manchen in eine falsche Bahn gedrängt und uns dem Spotte des Auslandes ausgesetzt.

Alſo man nehme ſich auch in der Philoſophie die Lehre zu Herzen, welche uns die Wendung der Politik ertheilt hat. Um etwas Bleibendes zu leiſten, ſchlieſse man ſich an ein Ganzes an. Hat Friedrich d. Gr. den Grund zur deutſchen Einheit gelegt, ſo hat ſein groſser Zeitgenoſſe Kant das Fundament der deutſchen Philoſophie gelegt; und wie wir nach langer Verwirrung nun die Früchte zeitigten und genieſsen, welche aus der Saat jenes groſsen Königs aufgegangen ſind, ſo gilt es nun, im Anſchluſs an Kants Geiſt, gemeinſam zu arbeiten in der Philoſophie. Auch hier macht allmälig die unſelige und lächerliche Zerſplitterung einer Einheit Platz, wie wir ſie bei anderen Nationen in höherem Maaſse erreicht ſehen, als es bei uns der Fall war.

Für Deutſchland hat Kants Syſtem die wiſſenſchaftliche Action frei gemacht, indem er mit mächtiger Fauſt die Elemente hinausſtieſs, welche einer gedeihlichen Entwickelung der Philoſophie als Wiſſenſchaft im Wege ſtanden. Es iſt Reaction, dieſe Elemente wieder einführen zu wollen, anſtatt ſich an den gemeinſamen kritiſchen Grundgedanken anzuſchlieſsen. Genau wie in der Politik, verſchwendet man eine Unſumme von Kraft unnütz an falſch geſtellte Probleme, deren Natur als Schein- und Unprobleme Kant ſchon vor hundert Jahren nachgewieſen hat.

Laſſen wir alſo Mythologie und Metaphyſik, laſſen wir Idealismus und Materialismus; ihre Tage ſind gezählt. Laſſen wir die Todten ihre Todten begraben, und ſchlieſsen wir uns dem wiedererwachten Kriticismus an, auf deſſen Boden alle diejenigen in Deutſchland ſtehen, welche Bleibendes leiſten. Verſäumen wir das, ſo könnten wir leicht die Führerſchaft in der Philoſophie, welche wir uns ſo gerne vindiciren, vollends ganz verlieren.[101]) Doch, die Sache hat keine Noth — der Geiſt des Kriticismus iſt ſchon zu mächtig. Mag auch Kants Syſtem zeitgemäſse Umgeſtaltungen brauchen, (die es ſchon theilweiſe gefunden hat), mögen auch noch Schulſtreitigkeiten obwalten über eine mehr ſynthetiſche, deductive und aprioriſche oder eine mehr analytiſch-inductive und empiriſche Auffaſſung, und eine mehr logiſch-erkenntniſstheoretiſche oder eine mehr exact-pſychologiſche Ausgeſtaltung der kritiſchen Methode ſelbſt,[102]) — der Geiſt des Kriticismus iſt doch ein einheitlicher und wird die noch entgegenſtehenden Mächte des idealiſtiſchen und des materialiſtiſchen Dogmatismus überwinden. Man laſſe die Idealiſten und die Materialiſten ſich gegenſeitig bekämpfen — eine

Tages werden sie merken, dafs sie weit dahinten geblieben sind, dafs die Zeit lange über sie hinausgeschritten ist, und eine weiter fortgeschrittene Generation wird kaum mehr diese Gegensätze begreifen, deren hohle Nichtigkeit schon Kant nachgewiesen hat.

Alfo nicht darin liegt das Verderben, dafs wir überhaupt einem System zustreben, — weshalb der am Anfang dieser Schrift angeführte Ruf: Kein System mehr! verfehlt ist, — sondern darin, dafs Jeder sein eigenes System haben will. Der Kriticismus birgt auch die Möglichkeit in sich, gemeinsam vorzugehen, und auch in dieser Beziehung hat er die wissenschaftliche Action frei gemacht, frei von aller particularistischen und dilettantischen Willkür und individuellen Beschränktheit. —

Und wenn dieser Geist des Kriticismus gesiegt haben wird, wenn er allgemein und herrschend sein wird, dann wird man Lange immer als denjenigen dankbar nennen, der mit Scharfsinn, Geist und Charakter entschieden auf diesen Weg hinwies; dann wird man noch mehr als heute das Verdienst Lange's anerkennen: denn als den streitenden Schulen der Metaphysik gegenüber der leichtfafsliche Materialismus sein Haupt erhob und alle feineren Geistesblüthen mit einem giftigen Mehlthau zu überziehen drohte: da schreckte Lange die Materialisten mit einem kräftigen: *Quos ego!* zurück, er, der das Kantische Riesenschwert wohl zu heben und zu führen wufste; (denn so darf man, in Anspielung auf einen von Whewell von der Infinitesimal-Rechnung Newton's gebrauchten Ausdruck, die kritische Methode Kants wohl nennen); dann wird man anerkennen, dafs Niemand so deutlich und überzeugend, wie Lange, darauf hinwies, dafs aber auch jede Weltanschauung den Materialismus als »aufgehobenes Moment« in sich enthalten müsse, und dafs Lange, das Haupt der Jungkantianer, die grofse, philosophische Gedankenarbeit des Menschengeschlechtes mächtig gefördert hat; und dann wird auch die »Geschichte des Materialismus« als dasjenige Werk gelten, in welchem das Programm für die Philosophie der Zukunft klar und präcis entwickelt worden ist.

Anmerkungen und Nachträge.

1) Man kann unter dem Namen: »Jüngstes Deutschland« eine Menge von hervorragenden Männern der Gegenwart aus allen Gebieten: dem öffentlichen Leben, der Wissenschaft, Kunst, Literatur u. s. w. zusammenfassen, die von einem gemeinsamen, modern-nationalen Geiste beseelt sind, aber keinen so abgeschlossenen Kreis bilden, wie seinerzeit das »Junge Deutschland«. Den Charakter des letzteren, einer literarisch-politischen Gruppe, bezeichnet man bekanntlich als den der Negation, Kritik und Zersetzung. Wenn wir nun von einem »Jüngsten Deutschland« sprechen, so beschränken wir uns dabei nicht auf die Literatur, sondern fassen darunter alle diejenigen bedeutenden Geister des modernen Deutschland zusammen, die sich mehr oder weniger um die politische Erhebung Deutschlands gruppiren. Wenn man das »tolle Jahr 1848« und die darauf folgende Reaction mit den Freiheitskriegen und der auf diese folgenden grofsen Europäischen Reaction parallelisirt, so schliefst sich daran ungezwungen eine Vergleichung des »Jungen Deutschland« seit 1830 und des »Jüngsten Deutschland« etwa seit 1860 oder 1866 an. Entsprechend der total veränderten Weltlage ist auch der Geist dieser neuen Richtung ein wesentlich anderer, als der des »Jungen Deutschland«. War der Charakter des Letzteren vorwiegend ein negativer, kritischer, oppositionell-revolutionärer, einreifsender und zersetzender, der zudem gröfstentheils auf jugendlich-idealistischer Schwärmerei beruhte, so ist der Geist des »Jüngsten Deutschland« wesentlich positiv, aufbauend, national, und an Stelle jugendlicher Schwärmerei trat männlich-ernster Realismus. Dort galt es, im Widerstand und Gegensatz gegen die politische, sociale und religiöse Reaction die alten Formen einzureifsen; hier gilt es, im Einklang und Zusammenwirken mit der politischen Erhebung der Nation die neuen Formen mit frischem Lebensgehalt zu erfüllen. Es wäre unschwer, die Hauptvertreter des solchergestalt von uns aufgefafsten »Jüngsten Deutschland« namentlich aufzuzählen; wer nur einigermafsen Fühlung mit den Fortschritten der Zeit zu behalten sucht, dem sind die von einem gemeinsamen Geist, einer einheitlich-nationalen Tendenz beseelten Koryphäen der Politik, Nationalöconomie und Jurisprudenz, der Kunst und Literatur, der Naturwissenschaft und Philosophie geläufig. — Ich holte absichtlich so weit aus, um den Leser darauf hinzuweisen, dafs die versuchte Neubegründung der Philosophie, wie sie von den von mir behandelten Philosophen vertreten ist, im engsten Zusammenhange steht mit der allgemeinen Erhebung des deutschen Nationalgeistes in dem letzten Decennium. Die Geistesströmungen sind

ɔlirt, wie fie in den Specialgefchichten der einzelnen Geiftesgebiete nothwendig
t werden müffen; unfichtbare Verbindungsbahnen, unbewufste Anftöfse und
;en ftellen einen Zufammenhang der getrennten Gebiete her, den zu fchildern
s Culturhiftorikers ift. Dafs die Philofophie nicht zurückbleiben werde, dafs
hr der Geift des »Jüngften Deutfchland« erwachen und neue Blüthen treiben
var zu erwarten. Mit dem Jahre 1860, von wo an der Stern Preufsens
ɛrheben begann, fing man auch an auf Kant zurückzugreifen; die Kant-
wuchs feitdem jährlich an und erreichte mit dem Erfcheinen der »Gefchichte
rialismus« von Lange ihren Höhepunkt im Jahre 1866.
;s trat jener Zuftand ein, den Göthe mit folgenden charakteriftifchen Worten
agt hatte: »Es find nun fchon bald 20 Jahre, dafs die Deutfchen fämmt-
fcendiren. Wenn fie es einmal gewahr werden, werden fie fich wunderlich
en!« Vgl. J. B. Meyer, Philofophifche Zeitfragen, 2. Aufl. 1874 P. 6 ff.: »Grofse
;en hat die Philofophie erlitten, weil fie Leben und Wiffen beherrfchen wollte
ügende Kraft und Berechtigung.... Sie wollte den Urfprung und das Ziel
lens aus der Anfchauung des Unendlichen oder aus dem Begriff heraus con-
.. Anftatt die Religion zu beherrfchen, leiftete die Philofophie in arger
chung abermals dem theologifchen Dogma Magddienfte.... Kurz, die Phi-
anftatt auf dem von Kant richtig begrenzten Boden fortzufchreiten, ver-
ederum ihre Macht über Gebühr und Recht auszudehnen; fie verlor darüber
t aus den Augen und büfste nach dem Taumel einer kurzen Herrfchaft ihr
tes Anfehen ein.« u. f. w. Diefe »Auflöfung der Hegel'fchen Schule« hat
lianer Erdmann fehr unparteiifch und überfichtlich dargeftellt im Grundrifs
chichte der Philofophie, 2. Aufl. 1870. II, 607 ff.
ehnlich find heute die Fortfchritte der Socialdemokratie nicht zum ge-
Theile eine Folge der Spaltung und Zerklüftung der liberalen Partei.
ine Darftellung des Einfluffe's Schopenhauers auf die Weiterent-
ng der deutfchen Philofophie fteht noch zu erwarten. Diefer Einflufs
gehender, als man gewöhnlich anzunehmen geneigt ift; dafs das Syftem Schopen-
f das Publicum, insbefondere auf die literarifchen und künftlerifchen
.öfer, Sacher-Mafoch, Hamerling, Bulwer, Gottfchall, Marbach,
agner, Hier. Lorm (H. Landesmann), Du Prel, J. B. v. Schweitzer
ofsen Einflufs gewann, gibt man zwar gerne zu, ohne jedoch den Einflüffen
auf die Philofophie felbft nachzuforfchen. Schopenhauer vollendete nicht
turz des nachkantifchen Idealismus, wie er in Hegel feinen Höhepunkt erreicht
lern feinem Einflufs ift zum guten Theil der Rückgang auf Kant zuzufchreiben;
:tere Procefs ift in der Philofophie der Gegenwart der bei weitem wichtigfte
Diefe Hinweifung auf Kant war in doppelter Weife fruchtbar: einmal negativ
: dem Materialismus, deffen Haltlofigkeit immer deutlicher fich zeigte und
Schopenhauer aus theils vertieft, theils geftürzt wurde, indem insbefondere
Naturforfcher (Rokitansky, Fick, Meynert, Helmholtz, Zöllner
ils fonftige hervorragende Schriftfteller von Schopenhauer aus den *materialismus*
bekämpften. Andererfeits wurde und ift die Kantftrömung ein wefentliches
n der pofitiven Weiterentwickelung der Philofophie felbft. Während die
Wirkungen des Schopenhauer'fchen Syftems auf die Entwickelung der
ie nur bei Hartmann und den unmittelbaren Fortbildnern des Schopen-
n Syftemes, bei Frauenftädt (in feinen »Neuen Briefen über die Schopen-

hauer'sche Philosophie« Leipzig 1876), Bahnsen u. A. hervortreten, lassen sich die indirecten Wirkungen desselben in dem weitesten Umfang schon nicht mehr verkennen; diese Wirkungen pflegt man zwar gewöhnlich zu übersehen, aber sie treten mit der Zeit immer stärker hervor. Wie gerade Schopenhauer das Wiederaufleben des Kriticismus begünstigt, davon ist z. B. Görings »System der kritischen Philosophie« ein deutlicher Beweis, das von Schopenhauer wesentlich influirt ist; sehr imprägnirt von Schopenhauer ist ferner L. Noiré, der (ähnlich wie Lange) von demselben auf Kant und Spinoza zurückgeht; endlich muss darauf hingewiesen werden, dass Schopenhauer zuerst in der neueren Zeit auf die intellectuelle Thätigkeit bei der Sinnesanschauung hingewiesen hat; und »wenn seine Ideen mit den Hypothesen, welche gegenwärtig in der Physiologie der Sinnesorgane die verbreitetsten sind, durchweg zusammentreffen« (Wundt), so darf hier gewiss ein genetischer Zusammenhang statuirt werden. Der Grund, dass man diesen mächtigen und täglich stärker hervortretenden Einfluss des Schopenhauer'schen Systems häufig übersieht und sogar nicht selten läugnet, scheint mir, wenigstens theilweise, darin zu liegen, dass das Schopenhauer'sche System es zu keiner eigentlichen Schule brachte, dass es ihm an Männern fehlte, welche auf der Basis jenes Systemes stehend von dieser aus die Grundgedanken desselben durch einzelne Disciplinen hindurchgeführt hätten; der Grund hiervon ist, wie schon Ueberweg bemerkt, dass, um sich dauernd zu behaupten, dieser Doctrin eben die wesentlichste Bedingung fehlt, nämlich die Möglichkeit einer allseitigen und in sich selbst wirklich harmonischen systematischen Durchführung. Da somit das Schopenhauer'sche System eine eigentliche Schule nicht heranzubilden vermochte, (Anhänger hat es freilich viele; ausser den obengenannten erwähnen wir noch Asher, Romundt, Klee, Nitzsche, Lindner, Bähr, J. C. Becker, Männer, die das Erbe Schopenhauers ängstlich hüten), so glaubte man, das System habe nur eine vorübergehende Wirkung hervorzubringen vermocht. In Wahrheit aber verhält es sich ganz anders: die ganze heutige Generation ist mit Schopenhauer'schen Gedanken imprägnirt; vermochte das System Schopenhauers keine geschlossene Schule zu zeugen, so hat es um so mehr auf Unzählige eine tiefe, nachhaltige Wirkung ausgeübt, und der Anstoss, den es der Philosophie ertheilte, gelangt jetzt zu offener Wirkung. Das hiesse, den Geist der Zeit total verkennen, wollte man diese Wirkungen — über deren Werth man ja verschiedener Ansicht sein kann — leugnen oder unterschätzen. Dass diese Wirkungen freilich nicht immer auf der Hand liegen, sondern häufig sich unterirdisch fortpflanzten, lag im Wesen der Sache. — Es war also angezeigt das Schopenhauer'sche System weiterzubilden; denn, wie schon Ueberweg betont, »nur als Momente eines befriedigenderen und widerspruchslosen Systems können die in Schopenhauer's Doctrin unleugbar enthaltenen Wahrheiten sich dauernd behaupten.« Der Versuch, diese Wahrheiten herauszunehmen und mit anderen Gedanken zu amalgamiren, konnte nun freilich auf sehr verschiedene Weise gemacht werden, je nachdem der Einzelne beanlagt war, je nachdem er auf das System reagirte, und je nachdem er entweder durch neue Einflüsse bestimmt wurde, denen sich das System accomodiren musste, oder sich gezwungen sah, das später kennengelernte System mit früher eingesogenen Ansichten in's Gleichgewicht zu setzen und zu appercipiren. Im Allgemeinen waren vom Schopenhauer'schen Systeme aus drei verschiedene Fortsetzungen möglich: entweder, — und das war das Naheliegendste — man suchte das System mit den bisher geltenden speculativen Systemen zu verschmelzen: zu dieser Verschmelzung

neten fich nun am eheften Schelling und Hegel, während eine Verfchmelzung
t Herbart wohl unthunlich war; und es zeigte fich hierbei, dafs die beiden be-
bten antithetifchen Zufammenftellungen Schopenhauers, das einemal mit Herbart,
von Seiten der Hegelianer, bef. von Zeller, Gefchichte der deutfchen
ilofophie, Pag. 873 ff. und von Erdmann mehrfach, bef. in Fichte's Zeitfchrift
52. Pag. 209.), das anderemal mit Hegel (fehr häufig, fo befonders von den
erbartianern und den Gegnern der fpeculativen Philofophie, u. A. von Horwicz,
ycholog. Anal. II, 36, Grün a. a. O. Pag. 39, L. Noack (»Deutfche Jahr-
icher« 1862) und von Foucher de Careil (*Hegel et Schopenhauer, Paris* 1862)
dafs diefe beiden Antithefen, jede in ihrer Art, berechtigt waren, indem das
tithetifch fich Gegenüberftehende bald unvereinbar (fo hier Schopenhauer und
erbart), bald vereinbar fein kann, (fo hier Schop. und Hegel). — Jene Ver-
hmelzung wurde bekanntlich von Hartmann vollzogen. Er realifirte die erfte
öglichkeit, die darin beftand, die idealiftifch-dogmatifche Seite des Syftems
ftzuhalten, die in demfelben liegenden, klaffenden Widerfprüche zu löfen durch
ne Weiterbildung des fubjectiven Idealismus zum objectiven Idealismus,
elch letzterer fodann mit dem naturwiffenfchaftlichen Realismus eine gewiffe Ver-
indung einging. Die Confequenzen diefer Weiterbildung waren, dafs, unbefchadet
es fundamentalen Monismus, doch die Idee, das Ideale zu einem coordinirten
rincip mit dem Willen erhoben wurde, und dafs der dadurch, d. h. durch die
ıtusfufception Hegel's entftandene, Dualismus mit Hilfe der »pofitiven Philofo-
hie« oder Mythologie Schellings wieder in einen univerfellen Monismus aufge-
ift wurde; fodann war eine nothwendige Confequenz hievon eine gewiffe Verbindung
es optimiftifchen Evolutionismus mit dem abfoluten, keine Entwicklung
ennenden Peffimismus; dies führte dann weiter zu den von uns hinreichend ge-
ennzeichneten mythologifchen Confequenzen. Denfelben Verfuch, der in der Natur
er Sache lag, machten auch Frauenftädt und Bahnfen, jener mehr an Schelling,
iefer mehr an Hegel fich anfchliefsend. Auch Afher hat einen folchen Verfuch
ngekündigt. — (Vgl. hiezu Dühring, Krit. Gefch. d. Philof. 2. Aufl. Pag. 491.)

Die zweite Möglichkeit war die Fortbildung der realiftifch-dogmatifchen
lemente des Syftems. Diefe Möglichkeit hatten fchon Ueberweg und Büchner
Z. angedeutet, und A. Cornill in feinem Buche: »Arthur Schopenhauer als eine
ebergangsformation von einer idealiftifchen in eine realiftifche Weltanfchauung«,
856 verkündet. Verwirklicht wurde diefe Möglichkeit durch Dühring, der die
ealiftifchen Elemente des Syftems mit dem Materialismus, mit dem es ja in feiner
realiftifchen Tendenz auf die Wirklichkeit« viele Anknüpfungspuncte hatte, ver-
hmolzen hat. Die Confequenzen diefer Verfchmelzung liegen auf der Hand: an
ie Stelle des Peffimismus mufste ein Optimismus treten, der freilich feine
eburt aus dem Schopenhauer'fchen Ei noch überall zeigt, indem der Peffimismus
h auf die Gegenwart und Vergangenheit wirft, und nur die Zukunft für die opti-
iftifche Conftruction übrig bleibt; an Stelle des Willens mufste die Materie
eten, die aber ihre Entftehung aus dem Erfteren deutlich durch die dualiftifchen
igenfchaften zeigt, die wir im Verlaufe unferer Darftellung an derfelben hervor-
hoben haben; denn mit dem beften Willen gelang es Dühring nicht, allen Idea-
mus zu eliminiren; diefen Weg hat aufser Dühring noch A. Mayer betreten;
d auch fonft läfst fich der Einflufs Schopenhauers auf neuere Realiften und
mpiriften, fo auf den fchon genannten Göring und auf Riehl nicht verkennen.

Die dritte Möglichkeit endlich war die Ausbildung der idealistisch-kritischen Seite am Schopenhauer'schen Systeme; man hielt den subjectiven Idealismus streng fest, wodurch consequenterweise der absolute Pessimismus, wie der Wille wegfallen mufste, Elemente, die hinausgestofsen werden mufsten, wenn der Kantische Ansatz des Systems rein hervortreten sollte. Dies war also einfach ein Rückgang auf Kant, zunächst auf den subjectiven Idealismus, der noch dogmatisch ist, dann auf den kritischen Idealismus, der den Materialismus als aufgehobenes Moment in sich enthält. Auf diese Weise war auch hier jene Verschmelzung mit dem Materialismus erreicht, welche als gemeinsames Programm verkündigt war, und ohne welche kein System wagen durfte, vor das Publicum zu treten. Wenn ich sagen werde, dafs dies Lange that, so werde ich hiegegen vielen Widerspruch finden, um so mehr als eingezogene Erkundigungen das Resultat ergaben, dafs Lange durch Schopenhauer nicht beeinflufst worden sein soll. Indessen fragt es sich, ob aus dem Mangel an Nachrichten hierüber oder aus dem Schweigen Lange's in seinem Werk dies nothwendig folgt; und jedenfalls kann diese Beeinflufsung auch gegen Wissen und Willen stattgefunden haben. Es wäre doch merkwürdig, wenn Lange, dessen geistige Entwicklung gerade in die Zeit fiel, in welcher Schopenhauer Mode war, nicht dadurch irgendwie influirt worden wäre; und wenn er (Gesch. des Mater. II, 2) davon spricht, »dafs die Schopenhauer'sche Philosophie für viele gründlicheren Köpfe einen Uebergang zu Kant gebildet habe«, so dürfen wir vermuthen, dafs dies auch bei Lange selbst der Fall gewesen sei. Ich freue mich, in dieser Vermuthung mit E. v. Hartmann zusammen zutreffen, der gerade in der ablehnenden Haltung Lange's gegen Schopenhauer ein Symptom der Beeinflufsung erblickt. Den Zusammenhang zwischen Schopenhauer und der »hyperkantischen Richtung« hebt auch Karl Grün in dem eben erschienenen Werke: Die Philosophie in der Gegenwart, Leipzig 1876, hervor. Unter denen, welche ebenso wie Lange, von Schopenhauer aus zu Kant zurückgingen, sind noch O. Liebmann, sowie die genannten Naturforscher, bes. Zöllner zu nennen. Einen besondern Werth legt man hier auf die Sinnesphysiologie, deren wesentliche Resultate Schopenhauer antecipirte. Aber nicht blos in der Sinnesphysiologie, sondern überhaupt in der ganzen Erkenntnifstheorie hat Schopenhauer unverkennbar einen tiefen Einflufs auf die Gegenwart und höchst wahrscheinlich auch auf Lange ausgeübt. Vor Allem ist seinem Einflufs die Vereinfachung des bei Kant so schwerfälligen erkenntnifstheoretischen Apparates zuzuschreiben, sowie die Ableitung von Sinnlichkeit und Verstand aus einer gemeinsamen Wurzel und der erneute Hinweis auf die Anschauung und Erfahrung. Und hier kreuzt sich auch der Einflufs, welchen Schopenhauer auf die Weiterentwicklung der deutschen Philosophie ausgeübt hat, mit den Anstöfsen, welche Ludwig Feuerbach derselben gab. Ist auch der Einflufs des Letzteren nicht so bedeutend, wie der des Ersteren, so nimmt er doch unter den constituirenden Factoren der modernen Weltanschauungen einen überaus hervorragenden Platz ein. Dührings System ist wesentlich fast gleichmäfsig aus Feuerbach'schen und aus Schopenhauer'schen Elementen gemischt. Auch auf Lange scheint Feuerbach bedeutenden Einflufs ausgeübt zu haben. (Vgl. Gesch. d. Mat. II, 73 ff. u. ö.). Schopenhauer und Feuerbach bilden auch sonst z. B. in Bezug auf Pessimismus und Optimismus den interessantesten Gegenstand einer eingehenden Parallele und sind zweifellos die wichtigsten Fermente in der heutigen philosophischen Gährung. Insofern, wie bemerkt, aufser Schopenhauer noch der Materialismus das wichtigste Element der Weiterbildung der Philosophie

können wir auch von hier aus jene drei Möglichkeiten construiren, die wir
Schopenhauer aus hervorhoben. Man konnte alfo (von Feuerbach aus)
:rialismus rückwärts wieder mit Hegel in Verbindung bringen und aufser-
dem unterdeffen mächtig gewordenen anderen idealiftifchen Syfteme Scho-
verfchmelzen, was Hartmann that; oder aber man konnte den Materia-
:iterbilden und feine Einfeitigkeiten durch Aufnahme idealiftifcher Elemente
)enhauer corrigiren; das that Dühring. Oder endlich: man konnte confe-
ifch einerfeits den Materialismus ausdenken und weiterführen und gelangte
:ndig zum Kriticismus und Idealismus; und andererfeits konnte man ebenfo
t logifch die Wurzeln der Schopenhauer'fchen Philofophie rückwärts bis
verfolgen und von da aus die Schopenhauer'fchen Einfeitigkeiten verwerfen.
len Wegen gelangte man zugleich an demfelben Ziele an, bei Kant.
tere that Lange, der alfo gründlicher und tiefer zu Werke gegangen ift,
)eiden Erfteren; und daffelbe gilt auch in Bezug auf Optimismus und
us, worin Lange gegenüber Feuerbach und Dühring einerfeits, Scho-
:r und Hartmann andererfeits eine kritifch vermittelnde Stellung

: Andeutungen werden im Verlauf unferer Darftellung an den geeigneten
iter ausgeführt werden. Vorderhand genügen diefe Bemerkungen jedenfalls,
:weifen, dafs Schopenhauer nicht blos, wie die landläufige Meinung ift, einen
en Einflufs« ausgeübt, fondern fehr entfcheidend mit feinem Syftem
ntwicklung der Philofophie eingegriffen hat.
ısbefondere die Pofitiviften in Frankreich und England, und in Deutfchland
onders O. F. Gruppe, der 1875 geftorbene Gegner des Hegel'fchen Syftems
)unkt der Philofophie im 19. Jahrh.« Berlin, 1834; »Gegenwart und Zukunft
fophie in Deutfchland«, Berlin, 1855 und befonders »Antäus«, Berlin, 1831)
zwar den Ruf: »Kein Syftem mehr!« Inwiefern die Zeit der philofophifchen
)eit vorbei und jener Ruf alfo zu rechtfertigen fei, darüber vgl. J. B. Meyer,
P. 461 ff. Vgl. Pag. 205 diefer Schrift.
Oft hat man von Seiten der empirifchen Forfchung die Metaphyfik wegen
ndelbarkeit angeklagt; und doch ift diefe Wandelbarkeit fchliefslich nur eine
r gewaltigen Umgeftaltungen, welche die einzelnen Wiffenfchaften felbft fort-
erleiden, und welche uns zu einer abfchliesfenden Erkenntnifs niemals ge-
fen.« Vgl. Wundt, Ueber den Einflufs der Philofophie auf die Erfahrungs-
ıften; Academifche Antrittsrede. Leipzig 1876, Pag. 22. »Die Gefchichte
fophie gewinnt einen wefentlichen Theil ihres Intereffes gerade daraus, dafs
wiffenfchaftliche Bewufstfein der Zeiten fich fpiegelt in den philofophifchen
ngen.« S. ib. Pag. 26.
ısbefondere die Fragen nach dem Verhältnifs von Kraft und Stoff, Orga-
und Unorganifchem, Thier und Menfch, Leib und Seele, Gehirn
ft, Natur und Gefchichte u. f. w. hatten mächtige Umgeftaltungen durch
:rnen Wiffenfchaften gewonnen; unter dem Druck diefer Fortfchritte erlofch
der innere Kampf der philofophifchen Parteirichtungen und die philofophifche
ıncentrirte fich auf die Bearbeitung des von aufsen zuftrömenden empirifchen
, und auf den Verfuch, diejenigen Streitigkeiten zu fchlichten und diejenigen
;keiten zu löfen, mit denen die Specialwiffenfchaften nicht fertig werden
die Philofophie ift ja von jeher als das »Austrägalgericht« betrachtet worden,

vor das diejenigen unerledigten Processe der Einzelwissenschaften zu bringen sei welche deren Fähigkeit und Competenz überschritten.

8) Andere Versuche der Neubildung und Neubegründung einer universellen We und Lebensauffassung sind zahlreich, aber theils noch unvollendet, theils zu wen selbständig, so die Versuche von Avenarius, Baumann, Baumgärtner, Berg mann, Caspari, Czolbe, Delff, Drossbach, Göring, C. Hermann, Hallier Häckel, Kaulich, v. Kirchmann, Kym, Liebmann, Löwenthal, v. Lilien feld, Noiré, Poetter, Riehl, Radenhausen, Schuppe, Spir, Steudel Strauss, Ueberweg, Windelband, Zeising u. A. (natürlich ganz abgesehen von epochemachenden Leistungen eines Brentano, Horwicz, Lazarus, Steinthal, Wundt u. A. in den philosophischen Hülfswissenschaften der Logik, Psychologie u. s. w.). Aus dem oben aufgeführten Namensverzeichniss, das sich leicht noch vermehren liesse, ersieht man, dass die Production neuer Systeme hinter der Nachfrage nicht zurückgeblieben ist. — Die Gegenwart charakterisirt sich als gährende Uebergangszeit in der Philosophie auch dadurch, dass sich in derselben Männer aus allen Lebens- und Berufskreisen oft in merkwürdiger Weise zusammenfinden.

9) In dieser Hinsicht bemerkt J. B. Meyer a. a. O. P. 7: »Die letzte Ueberspannung ihrer Erwartung und die folgende Enttäuschung haben der Philosophie eine höchst nützliche Aufklärung über sich selbst und über ihre Stellung zum praktischen Leben sowohl wie zu den übrigen Wissenschaften gebracht. In dem nach der Enttäuschung eingetretenen Stadium der Selbstbesinnung mussten zunächst historische Rückblicke auf die lange Reihe der vorliegenden Versuche zur Gewinnung einer befriedigenden philosophischen Weltanschauung besonders passend erscheinen; es musste die Belehrung der Vergangenheit gesucht werden, um zu erklären, woran es denn eigentlich liege, dass unter allen Wissenschaften nur die Philosophie nicht in den Gang eines geregelten und gesicherten Fortschritts gelangen könne, dass ihre Systeme stets wie hell aufleuchtende, aber auch ebenso rasch wieder verschwindende Meteore am Himmel unserer Gedankenwelt erschienen.... Es ist ein Segen für die philosophische Wissenschaft, dass die unwissende Willkür der neuen Systemjäger in die Zucht eines strenger und gewissenhaften historischen Studiums genommen worden ist.« u. s. w. Vgl. die Forderung der geschichtlichen Aufnahme und Weiterführung der Probleme be Trendelenburg, »Logische Untersuchungen«, Vorwort VIII.

10) Was das gegenseitige literarische Verhältniss derselben betrifft, so bemerke ich kurz, dass Dühring sich gegen Hartmann zu den ungerechtfertigtsten und maasslosesten Ausfällen hinreissen liess, (sowohl in seiner »Kritischen Geschichte de Philosophie« als in seinem »Kursus der Philosophie«), die, anderwärts wiederholt sogar zu Pressprocessen führten. Gegen die Neukantianer ist er natürlich ebenfall aufgebracht, da sie die »Souverainetät des Verstandes« einschränken sollen; ausserdem ist er noch ein erbitterter Gegner Lange's in national-öconomischer Hinsicht, wei Lange die Umwälzung der Nationalöconomie durch Carey bestritt und sich dafür a Mill anschloss. Lange seinerseits steht dem Realismus Dührings schroff gegenübe ohne ihn jedoch so stark und scharf anzugreifen, wie den Mysticismus Hartmann den er eine »barbarische Tendenz innerhalb der modernen Naturwissenschaft nennt«. Hartmann endlich zeichnet sich durch maassvolle Haltung aus, hat jedoch in sein gegen Kant und die moderne Kantströmung gerichteten Schrift: »Kritische Grundlegung des transscendentalen Realismus«, sowie in den Nachträgen zur VII. Auflage seines Hauptwerkes, und in der Schrift über den Darwinismus sich sehr bitter gege

Lange ausgefprochen. Lange's Kriticismus fteht natürlich den Dogmatiften gleichermaafsen im Wege, die es denn auch nicht an Polemik gegen jenen fehlen laffen. Jedenfalls ift fo viel ficher, dafs keiner der drei Gefchilderten damit zufrieden fein wird, auf gleicher Stufe mit den beiden Andern behandelt oder auch nur in ihrer Gefellfchaft genannt zu werden.

11) Vgl. Hartmanns Autobiographie, zuerft erfchienen in Lindau's »Gegenwart«, wieder abgedruckt als erfte Nummer in den »Gefammelten Studien und Auffätzen gemeinverftändlichen Inhaltes«. Berlin, 1876. Eduard von Hartmann ift 1842 in Berlin geboren als Sohn des preufsifchen Generals, war anfangs Officier und lebt jetzt in Berlin als Privatmann, nachdem eine Krankheit ihn feinen Stand aufzugeben gezwungen hat. Derfelbe ift auch künftlerifch und poetifch hoch begabt. Die genannte Autobiographie gibt höchft intereffante Auffchlüffe über die fubjective Genefis des Syftemes Hartmanns. Er begann feit 1868 fchriftftellerifch zu wirken und promovirte 1868 in Roftock.

12) Eugen Dühring, geboren in Berlin 1833, hat fein Lebensfchickfal in feinem »Curfus der Philofophie« ausführlich gefchildert in dem Abfchnitt: »Studium und Entwickelung der Wirklichkeitsphilofophie«. Derfelbe, anfänglich Jurift, verliefs den Juftizdienft, widmete fich, wie er in feinem *Curriculum vitae* fagt, »*ingenio et forte ductus*« der Philofophie und habilitirte fich an der Univerfität Berlin im Jahre 1865. Ein Augenleiden raubte ihm die Sehkraft vollftändig; trotzdem fchrieb er feine bekannten Werke, insbefondere die vielgerühmte »Kritifche Gefchichte der allgemeinen Principien der Mechanik«.

13) Friedrich Albert Lange ift am 28. Sept. 1828 zu Wald bei Solingen als Sohn des dortigen Paftors, fpäteren Profeffors in Zürich geboren. Er ftudirte in Zürich und Bonn Philologie und promovirte mit einer Abhandlung über Metrik. Später wandte er fich der Philofophie zu und habilitirte fich für diefe Wiffenfchaft 1855 in Bonn. Aufserdem befchäftigte er fich lebhaft mit Pädagogik. Später ging er wieder zum praktifchen Schulfach über, mufste aber in der preufsifchen Conflictszeit feine Stellung aufgeben und lebte nachher als Redacteur und Buchhändler zu Duisburg und Winterthur, ftets mit Nationalöconomie und Philofophie befchäftigt. Während diefer Zeit erfchien fein Hauptwerk, die »Gefchichte des Materialismus«. Später wurde er Profeffor der Philofophie in Zürich und zuletzt in Marburg, wofelbft er, viel zu früh für die Wiffenfchaft und das Vaterland, am 21. Nov. 1875 nach langen Leiden ftarb. Profeffor Cohen in Marburg, der Freund Lange's, hat in den Philofophifchen Monatsheften 1876, I, pag. 46 ff. (vgl. die Vorrede zu der dritten Auflage der »Gefchichte des Materialismus«), fowie in den »Preufsifchen Jahrbüchern« XXXVII, 4. Heft, April 1876, pag. 353 ff. eine zufammenhängende Darftellung des Lebens und Wirkens Lange's gegeben. Einen von einem Bilde Lange's begleiteten Nekrolog aus meiner Feder enthält die »Illuftrirte Zeitung« No. 1711 (vom 15. April 1876, pag. 289). Lange war ungemein thätig, fowohl theoretifch als insbefondere praktifch und entwickelte als Lehrer, Redner, Agitator, Beamter, Schriftfteller, Gelehrter einen grofsartigen, überall von dem beften Erfolg begleiteten Eifer. Trotz feiner raftlosunruhigen Lebensweife gelang es ihm doch, in der »Gefchichte des Materialismus« ein Werk zu fchaffen, das dauernden Werth behält und eine Zierde der deutfchen Philofophie ift.

14) Den hohen Anforderungen, die Lange an den Philofophen ftellte (S. Gefch. des Material. II, 142 f.), hat Niemand beffer entfprochen, als Lange felbft. Er verlangt vor allen Dingen eine ftreng logifche Durchbildung in ernfter und ange-

ftrengter Befchäftigung mit den Regeln der formalen Logik und mit den Grundlagen aller modernen Wiffenfchaften, der Wahrfcheinlichkeitslehre und der Theorie der Induction.... Die zweite Forderung ift ein ernftes Studium der pofitiven Wiffenfchaften, wenn auch nicht, um fie alle im Einzelnen zu beherrfchen, was unmöglich ift und überdies unnütz wäre, wohl aber um aus der hiftorifchen Entwickelung heraus ihren gegenwärtigen Gang und Zuftand zu begreifen, ihren Zufammenhang in der Tiefe zu erfaffen und ihre Methoden aus dem Princip aller Methodologie heraus zu verftehen. Erft in dritter oder vierter Linie käme für eine richtige philofophifche Schulung das eingehende Studium der Gefchichte der Philofophie.

15) Wohl tritt auch Lange mit jener Sicherheit auf, die die Mitgift jedes Selbftdenkers ift, aber nicht mit der Prätenfion, wefentlich Neues der Welt geben zu können und mit originellen, aber unhaltbaren Einfällen den unermefslichen Augiasftall der Philofophie von Neuem anzufüllen, den er vielmehr als Heracles zu reinigen gefucht hat, fondern mit der Ueberzeugung, dafs auf Kant zurückgegangen werden müffe. An Stelle der fpeculativen Metaphyfik will Lange eine kritifche Aufklärung über die Principien fetzen.

16) Diefe Richtung der Jungkantianer hat unferes Erachtens die Zukunft für fich, weil fie fich am meiften auf die realen Erkenntniffe und idealen Bedürfniffe der Gegenwart ftützt und auf ein erprobtes Syftem der Vergangenheit zurückgeht, deffen wunderbare Mannichfaltigkeit und centrale Bedeutung erft heutzutage ganz an's Licht tritt.

17) So nennt Erdmann, Grundrifs II, 714 Lange's Anfchauung. Man bezeichnet diefe Richtung bekanntlich auch als kritifchen Idealismus, (vgl. »Verhandlungen der philofoph. Gefellfchaft zu Berlin«; Erftes Heft: Dr. Frederichs: Die Principien des kritifchen Idealismus. Leipzig, 1875.) Die Charakteriftik der drei Syfteme im Texte ift natürlich nur ganz allgemein und vorläufig; genauere Determinationen folgen in den fpäteren Theilen. — Ich füge hier die Bemerkung hinzu, dafs die im Folgenden gegen Hartmann und Dühring geltend gemachten kritifchen Einwände faft durchaus zugleich die ganze fpiritualiftifche und materialiftifche Richtung treffen. Bei Dühring ift das klar, da der Materialismus oder Realismus ja in feinen einzelnen individuellen Geftaltungen fich nicht fehr unterfcheidet. Beim Spiritualismus liegt dies nicht fo offen auf der Hand, da ja die einzelnen fpiritualiftifchen Richtungen fehr weit auseinanderzugehen fcheinen; und fie gehen factifch in den Confequenzen und in der Ausgeftaltung des Einzelnen fehr weit auseinander, find aber umfomehr einverftanden im Princip und in der Methode; und gegen diefe Beiden richtet fich auch faft durchgängig unfere Kritik. Nicht blos hat der Materialismus und Optimismus in Dühring einen typifchen Vertreter gefunden, fondern auch der Spiritualismus Hartmanns ift eine zugefpitzte Geftaltung diefer ganzen Richtung, die nur da, wo fie inconfequent ift, nicht fo weit geht wie Hartmann. Es ift dies eben das Bemerkenswerthe, dafs Hartmann und Dühring als letzte Ausläufer jener beiden Richtungen zu faffen find. Dagegen werden zwar nicht die Materialiften, wohl aber die verfchiedenen Sekten der Spiritualiften Proteft erheben und »diefen Wechfel nicht einlöfen« wollen; allein Hartmann ift mit Einem Wort das *Enfant terrible* des Spiritualismus, der mit einer anerkennenswerthen Confequenz diefe Richtung auf ihre Spitze getrieben und in ihrer ganzen Unrichtigkeit enthüllt hat. Und weil Spiritualismus und Mate

rialismus hier auf die Spitze getrieben find, darum find fie auch an ihrem Ende angelangt und bereiten den Boden vor für den Kriticismus; freilich hat diefer auf fo allgemeine und bereitwillige »Anerkennung des Publicums« keine Ausficht, weil er eben die rohe Neugier nicht befriedigt. — Es ift wohl kaum nöthig zu bemerken, dafs das Wort »Idealismus« zwei ganz verfchiedene Bedeutungen im Laufe der Zeit für die Philofophie gewonnen hat. Bald bezeichnet man damit den Spiritualismus, bald den Kriticismus. Demgemäfs haben auch wir das Wort, da wo kein Mifsverftändnifs möglich war, bald in diefer, bald in jener Bedeutung gebraucht.

18) Vgl. E. v. Hartmann, Philofophie des Unbewufsten; Einleitendes, I, b): »Methode der Unterfuchung und Art der Darftellung«. Die erfte Auflage erfchien 1868, die fiebente 1876 (Berlin, Duncker). Die fiebente Auflage erfchien in zwei Bänden, (I. Band: Phänomenologie des Unbewufsten, II. Band: Metaphyfik des Unbewufsten) mit Erweiterungen und Nachträgen, die jedoch nur unwefentliche Nebenpunkte betreffen. — Ueber die Methode der Philofophie hat fich Hartmann noch in einer befonderen Schrift: »Ueber die dialectifche Methode«, Berlin 1868, ausgefprochen. Hartmann hat feinem Werke bekanntlich das Motto mitgegeben: »Speculative Refultate nach inductiv-naturwiffenfchaftlicher Methode.«

19) Vgl. Riehl, Ueber Begriff und Form der Philofophie, Berlin 1872, welcher unterfcheidet zwifchen der »genialen Form der Philofophie oder Philofophie als Kunft«, die an die platonifche, und der »exact-wiffenfchaftlichen Form der Philofophie oder der Philofophie als Wiffenfchaft«, die er die ariftotelifche Richtung nennt.

20) Was die Wahrfcheinlichkeitsmethode Hartmanns betrifft, fo haben Lange, Gefchichte des Materialismus II, 277, und Kirchmann, Das Princip des Realismus, Vortrag pag. 45 ff., fowie Lotze, Logik pag. 430 und 431 ihre Mängel aufgedeckt; fie ift wiffenfchaftlich werthlos und hat mit der naturwiffenfchaftlichen, exacten Wahrfcheinlichkeitsmethode nur den Namen gemein.

21) Dafs jenes »myftifche Gefühl« eine rein fubjective Gefühlsgeftaltung fei, hat Dühring mit Recht geltend gemacht, wo er von dem »univerfellen Affect« fpricht. Selbft wenn aber auch jenes myftifche Gefühl mehr als fubjectiv fein follte (was doch fogar Schleiermacher nicht einmal vom Gefühl der Abhängigkeit behaupten kann), wenn alfo in demfelben eine innere Identität mit dem univerfellen Weltwefen, ein reales Eingehen des Abfoluten, des Weltgrundes (was beides nur wefenlofe Abftractionen find) gegeben wäre, fo liefse fich doch bei den ganz differenten Modificationen jenes Gefühles nichts Pofitives über das Wefen diefes hypothetifchen Abfoluten fagen. Es wäre eben überhaupt nichts Pofitives gegeben, als diefe Thatfache felbft, aus der fich aber nichts Befonderes, oder, wenn man will, alles Mögliche ableiten läfst. Diefes unbeftimmte Einheitsgefühl des Ich mit dem Abfoluten oder dem Univerfum ift aber entfernt noch keine beftimmte, pofitive Eingebung des Abfoluten über das Wefen und den Zufammenhang der Welt. Jenes Gefühl läfst fich nun zwar nicht leugnen, allein feine rein fubjective Genefis aus dem pfychifchen Mechanismus ift nicht einmal mehr ein Problem der Pfychologie zu nennen; es ift eine höhere Gefühlsgeftaltung, die aus der Mechanik des menfchlichen Gefühlslebens mit Nothwendigkeit hervorgeht.

22) Ueber das Verhältnifs Beider S. Hartmanns »Gefammelte philofophifche Abhandlungen«, Berlin 1872; 1) Naturforfchung und Philofophie, wiederabgedruckt in den »Gefammelten Studien und Auffätzen«, Berlin 1876, C, I. Hartmann ftellt fich

die Aufgabe, »Philofophie und Naturwiffenfchaft wahrhaft zu verföhnen, zwifchen denen fich feit Kant eine weite Kluft aufgethan habe (!)«; er vindicirt fich das Verdienft, zu diefer Verftändigung nicht unwefentlich beigetragen zu haben, namentlich durch den Nachweis, dafs Raum und Zeit objectiv real feien und unabhängig vom vorftellenden Subject exiftiren. Diefer Behauptung Hartmanns begegnen wir in feiner Erkenntnifstheorie wieder; es ift ein Irrthum, wenn Hartmann meint, dadurch, dafs Raum und Zeit für blos fubjective Formen von der Philofophie erklärt werden, widerfpreche letztere der Naturwiffenfchaft; vielmehr nimmt jene Behauptung der Idealität oder Subjectivität des Raumes und der Zeit heutzutage ihre Hauptargumente gerade aus der Naturwiffenfchaft, fpeciell aus der Phyfiologie der Sinne. Durch jene Behauptung tritt die Philofophie nur mit dem Materialismus in Widerfpruch, niemals aber mit der Naturwiffenfchaft, mit der fie vielmehr durch jene Kantifche Lehre von der Subjectivität der Anfchauungsformen, die bekanntlich Helmholtz von naturwiffenfchaftlicher Seite aus wieder begründet hat, dauernd verföhnt zu fein fcheint. Ueber das Verhältnifs von Naturwiffenfchaft und Philofophie, wie es fich neuerdings geftaltet, vgl. meine Recenfion der Schrift: »Philofophie und Naturwiffenfchaft« von Reufchle in den Philof. Monatsh. X, 424.

23) So nennt Hartmann fein Syftem in feiner Schrift: »Kritifche Grundlegung des transfcendentalen Realismus«, von der im zweiten Abfchnitte die Rede fein wird.

24) Diefe Behauptungen begründet Hartmann näher in der Schrift: »Schellings pofitive Philofophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer«. Berlin 1869. und in den Auffätzen: »Ueber die nothwendige Umbildung der Hegel'fchen Philofophie« in den Gefammelten philof. Abhandl., w. abg. in d. Gefammelten Studien und Auffätzen D, I—VI. Als Vorgänger fpeciell in Bezug auf den Begriff der »unbewufsten Vorftellungen« erwähnt er Locke, Leibnitz, Hume, Kant, Herbart, Fechner, Carus, Wundt, Helmholtz, Lazarus, Zöllner u. f. w.

25) Dührings Hauptwerk in Bezug auf fyftematifche Philofophie ift fein »Curfus der Philofophie als ftreng wiffenfchaftliche Weltanfchauung und Lebensgeftaltung«, Leipzig 1875; wie das Hauptwerk Hartmanns enthält auch diefes Hauptwerk Dührings eine Menge anregender Unterfuchungen, eine Fülle neuer und überrafchender Gefichtspunkte und fruchtbarer Ideen. Das Werk umfafst aber zur gröfseren Hälfte die praktifche Philofophie, die in demfelben Maafse an Umfang und Bedeutung gewinnt, als die theoretifche und metaphyfifche Seite zurücktritt (vgl. Anm. 94). Ift aber der Werth der Hartmann'fchen Unterfuchungen in Frage geftellt durch die unreine Beimifchung eines myftifchen Spiritismus und mannigfacher Willkürlichkeiten, fo leidet Dührings Werk an derfelben fchroffen Willkür und Einfeitigkeit und an einer übertriebenen Hervorkehrung der eigenen Subjectivität, ebenfo wie feine zwar anregende, aber vielfach oberflächliche und parteiifche »Kritifche Gefchichte der Philofophie«, 2. Aufl. Leipzig 1874. Ueber feine Dialektik S. u. Anm. 28.

26) Ueber diefen Punkt vergleiche den polemifchen Auffatz von Dr. Alexius Meinong: »Zur Charakteriftik der ‚Gefinnungsphilofophie' der Gegenwart«, Philof. Monatsh. XI, 452 ff. Die Auslegung der »Gefinnung« als Ueberzeugungstreue durch denfelben beruht auf einem Mifsverftändnifs; Dühring verfteht unter der Gefinnung hauptfächlich die Fortpflanzung praktifcher, ethifcher Ideale durch die Philofophie. Aehnlich fagt Victor Hugo einmal in: »*Les Miférables*«: »*Voir et montrer, cela même ne fuffit pas. La philofophie doit être une énergie; elle doit avoir pour effort et pour effet d'améliorer l'homme*« u. f. w.

27) Daher iſt Dühring, wie ſich im zweiten Abſchnitt näher zeigen wird, ein geſchworener Gegner des Poſitivismus von Comte und Spencer, inſofern hier von einem Gebiet des Unerkennbaren (*Unknowable*) geſprochen wird.

28) Vgl. Dührings »Natürliche Dialektik«, Berlin 1865, ein höchſt anregendes und ungemein ſcharfſinniges Werk, das den Ruf Dührings mit Recht begründete. Die abſprechende Beurtheilung deſſelben durch Lange (in ſeiner Schrift über Mill) ſcheint mir höchſt ungerecht zu ſein. Dieſes Werk Dührings enthält die Wurzeln ſeiner ſpäteren philoſophiſchen Werke, von denen es ſich ſehr vortheilhaft durch die objective, leidenſchaftsloſe Ruhe der Unterſuchung auszeichnet.

29) Vgl. hiezu Dührings »Kritiſche Geſchichte der Philoſophie«, 2. Aufl. Leipzig 1874. In den nationalöconomiſchen Theilen ſeines Syſtemes ſchlieſst er ſich an Liſt und Carey an, »Männer, die erſt durch ſeine Würdigung in den Vordergrund getreten ſeien«.

30) Das Hauptwerk Lange's iſt die »Geſchichte des Materialismus und Kritik ſeiner Bedeutung in der Gegenwart«, 1. Aufl. Iſerlohn 1866, 2. Aufl. 1873—75. Die zweite Auflage erſchien in zwei Bänden, ſtark vermehrt und erweitert; der Erſte Band behandelt die »Geſchichte des Materialismus bis auf Kant«, der Zweite die »Geſchichte des Materialismus ſeit Kant«. In der zweiten Auflage hat Lange ſeinen eigenen Standpunkt viel pointirter hervortreten laſſen, daher iſt auch Lange weit entfernt, dem Werke »den Charakter einer normalen hiſtoriſchen Monographie zu vindiciren«. Mit Recht nennt es Cohen in den »Preuſs. Jahrb.« eine ſchriftſtelleriſche Specialität; es iſt eine Art für ſich. Der erſte Theil iſt mehr hiſtoriſch, der zweite, in dem die Feſſeln der rein hiſtoriſchen Darſtellung geſprengt werden, mehr dogmatiſch und polemiſch; das Reſultat der Geſchichte des Materialismus iſt die Begründung des eigenen Standpunktes, der ſich im Weſentlichen an Kant anſchlieſst; derſelbe darf aber nichtsdeſtoweniger ein Verſuch einer eigenen und neuen Weltanſchauung genannt werden, da Lange nicht nur in vielen, nicht unweſentlichen Punkten von Kant abweicht, ſondern auch deſſen Grundgedanken mit den haltbaren Gedanken der nachkantiſchen Entwickelung der Philoſophie bereichert. Das Werk und die Geiſtesarbeit Lange's fiel mitten in jene Zeit hinein, in der der Streit um den Materialismus noch viel heftiger tobte, als jetzt. Lange, der die Berechtigung des Letzteren wohl anerkannte, ſolange er nicht ſeine Grenzen überſchreitet, nahm ihn zur Folie ſeiner eigenen Weltanſchauung, die ſich von dem hiſtoriſchen Hintergrund glänzend abhebt.

Ich ſtehe nicht an, Lange's Werk für die bedeutendſte philoſophiſche That der Gegenwart zu erklären; aus dem Geiſte der »Kritik der reinen Vernunft« geboren, iſt es überhaupt das hervorragendſte Werk unter denjenigen, welche unmittelbar an Kants Vernunftkritik anknüpfen. Eigenartig in ſeiner Anlage und Durchführung, nicht ſtreng harmoniſch, ja ſogar eigentlich ein Torſo, iſt es ein Meeor, das in der Dunkelheit, die durch den verworrenen Streit der Parteien herbeiſeführt wurde, glänzend aufleuchtete und deſſen Spuren unverlöſchlich ſind. Eine reſfliche Kritik des Werkes hat Cohen in den Preuſsiſchen Jahrbüchern a. a. O. egeben; unter den Mängeln hebt er insbeſondere hervor den unvollkommenen Iachweis der hiſtoriſchen Quellen des Idealismus, insbeſondere die Verkennung des rkenntniſstheoretiſchen Charakters der Platoniſchen Ideenlehre. Da die hiſtoiſche Würdigung des Platonismus beſtimmend ſei für das Urtheil über den regulirenden 'actor in den ſtreitenden Weltanſichten, ſo hätte der Platonismus ebenſo ausführ-

lich behandelt werden müssen, wie das Kantische System. — Derselbe macht ferner auf das Schwanken in der Bestimmung des Verhältnisses von Idealismus und Materialismus aufmerksam, was wesentlich mit dem von uns auf S. 123 gerügten Fehler zusammenhängt. Lange sei sicher in der Schätzung des Materialismus, unsicher in der Handhabung seines historischen Begriffes. Die Warnung, in Lange einen Dualisten zu sehen, ist dem unleugbaren Schwanken Lange's gegenüber nicht ganz berechtigt; dagegen ist die Bemerkung, der »Standpunkt des Ideals« sollte in einen kritisch strenger nachweisbaren Zusammenhang mit der Welt der Wirklichkeit und den Grundsätzen der Erfahrung gebracht sein, unstreitig begründet. — Von dem »Standpunkt des Ideals« kann man eben dasselbe sagen, was Göthe in seinem Briefwechsel mit Schiller von den »Bekenntnissen einer schönen Seele« sagt: »Das Ganze beruht auf den edelsten Täuschungen und auf der zartesten Verwechslung des Subjectiven und Objectiven!«

31) Es ist neuerdings (von Avenarius in der geistreichen und interessanten Schrift: Philosophie als Denken der Welt nach dem Princip des kleinsten Kraftmaasses. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung. Leipzig 1876) die Behauptung aufgestellt worden, in dem Princip des kleinsten Kraftaufwandes sei, wie im Allgemeinen der Grund aller theoretischen Apperception, alles Triebes zu begreifen und aller begreifenden Wissenschaften, so im Besonderen auch die Wurzel der Philosophie zu suchen. Es scheint dieses Princip ein psychologisch exacter formulirter Ausdruck dessen zu sein, was Lange »die Synthese« nennt.

32) S. »Kritik der reinen Vernunft«, 2. Aufl. Pag. 102 ff. 152 ff. 747 ff. Indem Lange auf diesen Grundbegriff alles Andere bezieht, wird es ihm möglich, die bei Kant vermisste Einheit der apriorischen Principien (der Anschauungsformen und Kategorieen) herzustellen und zugleich dadurch den ganzen subjectiven Geistesapparat, der die objectiv gegebenen Empfindungen verarbeitet, wesentlich zu vereinfachen. Die philosophische Speculation ist als die höchste Form dieser Synthesis zu betrachten, indem hier der menschliche Geist nicht blos einzelne Theile der »Gegebenheit« herausgreift und in einem einzelnen Gebiete die Einheit und innere Harmonie zu begründen sucht, sondern indem er den ganzen Reichthum des Gegebenen und des durch die niederen Formen der synthetischen Function einzeln Vereinigten in einer einheitlichen Form erfasst und so durch Vereinfachung der Principien ein harmonisches Weltbild schafft. Dieses idealisirte Weltbild ist aber eine Function der Synthesis und ist und bleibt daher blosse Begriffsdichtung. Die Synthesis ist die fundamentale Function der Psyche und also auch die Wurzel der Philosophie, wie der Poesie und Kunst. Auch Kym macht in neuester Zeit im Anschluss an Trendelenburg und Kant in seinen »Metaphysischen Untersuchungen« auf die Bedeutung der productiv-synthetischen Phantasie aufmerksam; sie fasst nach ihm die Sinneseindrücke in ein Ganzes zusammen, ermöglicht das Denken des causalen Zusammenhanges, entwirft die räumliche Gestalt und die zeitliche Abfolge, construirt die Anschauungsbilder, ist ein Ingrediens der Sinneswahrnehmung, und ist durch ihre gestaltentwerfende Bewegung die Erzeugerin von Raum und Zeit. — Der synthetische Trieb im Lange'schen Sinne fällt zusammen mit jenem philosophischen Trieb Plato's, aus dem auch neben der Philosophie die Kunst, Sittlichkeit und Wissenschaft hervorgehen. Diese formale Verschmelzung von Poesie und Philosophie gewinnt später (im 3. u. 4. Abschnitt) noch tiefere Bedeutung.

33) Seit Kant und Fichte hat Niemand mehr mit demselben Ernste

Lange auf die heilige Kraft der ethischen Verhältnisse, auf den absoluten Werth der Moral hingewiesen. Die gewaltige und grofsartige Kraft seines ethischen Idealismus steht einzig in der Gegenwart da; und auch in dieser Beziehung hat Kants Geist in Lange einen würdigen Nachfolger erhalten. Dafs er nichtsdestoweniger Kants »Kritik der praktischen Vernunft« für verfehlt hält, wird noch später zur Sprache kommen. In diesem, wie in so vielen anderen Punkten, insbesondere der starken Hinneigung zum Scepticismus steht Lange der Weltanschauung Lotze's sehr nahe. Eine Parallele Beider würde eine interessante Aufgabe sein. Freilich ist bei solchen Uebereinstimmungen stets auch der Grundsatz festzuhalten: *Si duo dicunt idem, non est — idem.*

34) Lange weist a. a. O. pag. 141 ff. ausführlich nach, »dafs das ganze Princip der modernen Philosophie, abgesehen von der deutschen Begriffsromantik, mit kaum nennenswerthen Ausnahmen eine streng naturwissenschaftliche Denkweise über alles einschliefst, was uns durch die Sinne gegeben ist; aber fast ebenso allgemein ist auch der Versuch, die Einseitigkeit des auf diesem Wege sich ergebenden Weltbildes durch die Speculation zu überwinden.« Er führt das an Cartesius, Spinoza, Baco, Locke, Hume, Leibnitz, Kant näher durch.

35) Vgl. Dubois Reymonds bekannte Rede: »Die Grenzen des Naturerkennens«. 3. Aufl. Leipzig 1875. Die Besprechung derselben bei Lange (a. a. O. 148 ff.) ist für das Verständnifs der Lange'schen Anschauung von grofser Bedeutung. Nach Dubois sind die Grenzen des Naturerkennens die Kraft, resp. das Atom nach unten und das Bewufstsein, resp. die Empfindung nach oben.

36) Man kann diese Parallele noch näher dahin ausführen, dafs, wie Glück nur eine subjective Gefühlsgestaltung und ein rein relativer Begriff ist, so auch das Begreifen, das Ziel und Ideal der theoretischen Function, nur ein rein subjectiver Zustand ist, welcher ganz relativer Natur ist. Dem Wechsel der Stimmung entspricht das Schwanken des menschlichen Urtheils über das, was »begreiflich« und »unbegreiflich« sein soll. Scepticismus und Dogmatismus sind ebenso einseitige Seelenzustände, wie Pessimismus und Optimismus. Der Resignation in praktischer Beziehung entspricht der Relativismus oder Kriticismus in theoretischer. Diese Parallele ist für den vierten Abschnitt, wo die Lehre vom Werth der Welt besprochen und der im dritten Abschnitt behandelten Lehre vom Wesen der Welt gegenübergestellt wird, von Wichtigkeit. Im ersten Stadium der theoretischen Illusion hält der Mensch die gegebene äufsere Wirklichkeit, die »Gegenwart des Seins« für das allein Reale und glaubt, alle Probleme aus der blofsen Erfahrung lösen zu können. Im zweiten Stadium statuirt er ein hinter der Unmittelbarkeit des gegebenen Seins liegendes, der wesentlich nach den Erfahrungskategorieen Gedachtes als das Reale und hält bald das Logische, bald den Willen u. f. f. für den Urgrund der Welt. Den beiden Stadien der Illusion folgt die theoretische Resignation, der Standpunkt der ἐποχή, des Kriticismus.

37) Aus der Beeinflussung, die Lange von Comte erfährt, ist auch die Verwandtschaft seiner Anschauung mit der Ansicht Spencers und Tyndalls abzuleiten. Beide huldigen einem »Materialismus der Erscheinung«. Die Beeinflussung durch Schopenhauer dagegen ist, wie bemerkt, zweifelhaft. Vgl. oben Anm. 4.

38) »Dem Materialismus«, sagt Lange, »fehlen die Beziehungen zu den höchsten Functionen des freien Menschengeistes. Er ist, da er sich mit der Wirklichkeit begnügt, abgesehen von seiner theoretischen Unzulänglichkeit, arm an Anregungen, steril

für Kunst und Wissenschaft, indifferent oder zum Egoismus neigend in den Beziehungen des Menschen zum Menschen. Kaum vermag er den Ring seines Systems zu schliessen, ohne beim Idealismus eine Anleihe zu machen... Vgl. Gesch. des Mater. pag. 543 u. 44. Der Materialismus ist streng durchzuführen in der Erscheinungswelt, aber er ist metaphysisch unberechtigt — dies ist die wesentliche Ueberzeugung Lange's und enthält zugleich die Grenzbestimmung zwischen Materialismus und Metaphysik. Ebenso ist es mit dem Pessimismus, was im vierten Abschnitt zur Sprache kommt. Auf der anderen Seite spricht er sich gegen den Idealismus häufig genug ebenso scharf oder womöglich noch schärfer aus: »Jede Verfälschung der Wirklichkeit greift die Grundlagen unserer geistigen Existenz an. Gegenüber metaphysischen Erdichtungen, welche sich anmafsen, in das Wesen der Natur einzudringen, und aus blofsen Begriffen zu bestimmen, was uns nur die Erfahrung lehren kann, ist daher der Materialismus als Gegengewicht eine wahre Wohlthat« a. a. O. pag. 543. Die Bestimmung des Verhältnisses des Materialismus und der idealistischen Metaphysik ist im 2. und 3. Abschnitt näher ausgeführt. Man sieht schon hier, wie Lange genau und haarscharf die Grenzen bestimmt, bis zu denen der Materialismus und die Metaphysik ihre Berechtigung finden. Aber dafs beide innerhalb gewisser Grenzen berechtigt sind, das ist es eben, was Lange zum erstenmal deutlich nicht blos behauptet, sondern auch mit Angabe ihres Geltungsbereiches genau bestimmt hat; wodurch die Grenzstreitigkeiten beider einer endgültigen Regulirung nahe gebracht worden sind. Mit Recht hebt Cohen in den Preufs. Jahrb. als die beiden Grundgedanken Lange's hervor: 1) Man denke den Materialismus aus und man bringt ihn zur Selbstauflösung. 2) Der Materialismus ist die einfachste, ursprünglichste, consequenteste, die empirische Forschung regulirende Weltansicht, nicht ein systematisches Lehrgebäude, sondern eine Richtung, eine Methode der Welterklärung. — Die einfache Consequenz hiervon ist, dafs dem Materialismus der Gegenwart insoweit Bedeutung zuerkannt wird, als der kritische Idealismus selbst Materialismus ist.

39) Was unter einer negativen, formellen Versöhnung zu verstehen sei, ist wohl kaum mifszuverstehen. Wenn Lessing im »Nathan« das Judenthum, das Christenthum und den Islam, diese streitenden Religionssysteme, durch jene bekannte Fabel zu versöhnen sucht, so ist dies auch eine negative Versöhnung. Eine positive Versöhnung wäre der freilich auch oft gemachte Versuch, die Lehren derselben zu verschmelzen, zu amalgamiren und so eine materielle Verbindung und Durchdringung derselben herbeizuführen. Aehnlich verhält es sich mit der durch Lange herbeigeführten Versöhnung des Idealismus und Materialismus. Mit edler mafsvoller Einsicht, durch die, wie in so vielem Anderen, besonders in der scharfen Kritik, Lange an Lessing erinnert, sucht er zwischen den verschiedenen Parteien und Gegnern Frieden zu schliefsen, indem er einmal denselben zeigt, dafs und wie weit jede Richtung für sich berechtigt sei und mit Nothwendigkeit aus der Natur der menschlichen Anlagen und der objectiven Gegebenheit folge, und indem er zweitens denselben die Ueberzeugung beizubringen sucht, dafs eben kein System die volle Wahrheit besitzen könne, da das, was wir Wahrheit zu nennen gewohnt sind, nur relative Wahrheit sei, die absolute Wahrheit aber überhaupt aufserhalb des Bereiches alles Erkennens liege. Lange wendet sich mit seiner vernichtenden Kritik sowohl gegen den Idealismus, wie gegen den Materialismus mit denselben Waffen, die aus dem Gedankenarsenale des Kantischen Systemes stammen, und die doppelschneidig den Dogmatismus zerstören, mag er sich in der Form des Materialismus oder in der des Idealismus darstellen.

40) S. Kirchmann, Das Princip des Realismus, Leipzig 1875. p. 3, wo die Bedeutung der Erkenntnifstheorie für das philofophifche Syftem kurz und fchlagend dargeftellt ift. Vgl. meine Notiz in den Philofoph. Monatsh. 1876, 2. Heft pag. 84 ff.: »Ueber den Urfprung des Wortes ‚Erkenntnifstheorie'.« Vgl. das dritte Buch in Grüns »Die Philofophie in der Gegenwart«: »Die Erkenntnifstheoretik«.

41) Vgl. F. Schultze, Kant und Darwin, Jena 1875, und Zöllner, die Natur der Kometen, 2. Aufl. Leipzig 1873 (Anhang). Die moderne Kantftrömung beruht wefentlich auf der Wiederherftellung des echten Kant, deffen Lehre durch die früheren Dogmatiker entftellt worden war; die Nation hat beinahe ein Jahrhundert gebraucht, um diefen neben Göthe bis jetzt gröfsten Geiftesheroen Deutfchlands in feiner vollen Bedeutung zu erfaffen. Probleme, die erft heute theils uns erft zum Bewufstfein gekommen, theils fchon gelöft find, hat Kant fchon in prophetifch-genialer Weife antecipirt. Vgl. meine Rede: Göthe als Ideal univerfeller Bildung, Stuttgart 1875, pag. 52. — Ueber die Bedeutung der Erkenntnifstheorie Kants für die Gegenwart höre man ftatt Vieler nur die Stimme eines Naturforfchers und Philofophen, der vor Allen zu einem competenten Urtheil berufen ift. Wundt fagt in feiner Rede: »Ueber den Einflufs der Philofophie auf die Erfahrungswiffenfchaften« pag. 6: »Heute hören wir überall aus dem Kreife der einzelnen Wiffenfchaften die Aeufserung laut werden, Kant fei derjenige Philofoph, deffen Standpunkt jenem der Erfahrungswiffenfchaften befreundet fei. Fragen wir aber nach dem Grund diefer Anerkennung, fo liegt derfelbe ficherlich nicht blos darin, dafs Kant von der Mifsachtung, mit welcher der fpätere Idealismus die Erfahrung behandelte, noch nichts wufste. Auch in der Zuftimmung zu den einzelnen Lehren des Kant'fchen Syftems dürfte er fchwerlich zu finden fein.... Jene Anerkennung bezieht fich vielmehr auf die allgemeine Auffaffung, die Kant von dem Wefen unferer Erkenntnifs befitzt. Diefe ift nach ihm ein Product einerfeits der Erfahrung, andererfeits folcher Elemente, welche vor der Erfahrung in unferem Bewufstfein liegen, und welche alle Erfahrung formen und ordnen. Eine ähnliche Auffaffung aber ift es, der die Erfahrungswiffenfchaften gegenwärtig von verfchiedenen Seiten her aus eigenem Antriebe entgegengeführt werden. So bezeichnet denn jenes Gefühl der Verwandtfchaft mit der Erkenntnifstheorie Kants, deffen fich die empirifche Forfchung heute bewufst wird, zugleich deutlich genug, dafs fie die Wirkungen wieder lebhafter empfindet, welche die Philofophie auf fie ausübt.« Vgl. ib. pag. 16. 23. Vgl. Horwicz, Pfycholog. Anal. II, 28 ff.

42) Sehr draftifch bemerkt Lange, Gefch. d. Mater. II, 1—2: »Wie eine gefchlagene Armee fich nach einem feften Punkte umfieht, bei welchem fie hofft, fich wieder fammeln und ordnen zu können, fo hörte man allenthalben in philofophifchen Kreifen die Parole ‚auf Kant zurückgehen'! Erft in neuerer Zeit aber ift es mit diefem Zurückgehen auf Kant Ernft geworden und man findet bei diefer Gelegenheit, dafs der Standpunkt des grofsen Königsberger Philofophen im Grunde noch niemals mit vollem Recht als ein überwundener bezeichnet werden durfte.... Mifsverftändniffe und ungeftümer Productionsdrang haben fich die Hand gereicht, um in einer geiftig reich bewegten Zeit die ftrengen Schranken, welche Kant der Speculation gezogen hatte, zu durchbrechen. Die Ernüchterung, welche dem metaphyfifchen Raufche folgte, trieb um fo mehr zur Rückkehr in die vorzeitig verlaffene Pofition, als man fich wieder dem Materialismus gegenüber fah, der einft mit dem Auftreten Kants faft fpurlos verfchwunden war.« Ein charakteriftifcher Ausdruck diefer Kantftrömung ift u. A. Noiré's Motto: Von Kant zu Kant!

43) Hartmann hat feine erkenntnifstheoretifchen Anfchauungen niedergelegt in der fchon erwähnten Schrift: »Kritifche Grundlegung des transfcendentalen Realismus«, in der kleinen polemifchen Schrift: »J. H. v. Kirchmanns erkenntnifstheoretifcher Realismus. Ein kritifcher Beitrag zur Begründung des transfcendentalen Realismus«. Berlin 1875, fowie an mehreren Stellen feines erwähnten Hauptwerkes, befonders in dem Abfchnitt C, XIV, 5: »Die Möglichkeit metaphyfifcher Erkenntnifs«. Ich folge in meiner Darftellung der zuerft aufgeführten Schrift, die ich aus feinen anderen Schriften ergänze. Dafs Hartmann der erkenntnifstheoretifchen Grundlegung feines Syftemes eine befondere Monographie gewidmet hat, zeigt, dafs er mehr Werth auf fie legt, als die gewöhnlichen Dogmatiker. In der erftgenannten Schrift will Hartmann zeigen, »dafs es mit dem erkenntnifstheoretifchen Idealismus nicht geht, dafs es mit dem erkenntnifstheoretifchen Realismus geht und zwar ganz gut.« Hartmann will ferner darthun, »dafs es mit der gerühmten Unumftöfslichkeit der Kant'fchen Beweife für die principiellen Grundlagen feines Idealismus nichts auf fich hat!« (S. Vorrede, VIII).

44) »Es kommt bei Kant der idealiftifche Standpunkt nicht rein zum Durchbruch; denn einerfeits fteht er unvermerkt unter dem Einflufs der Berkeley'fchen Confufion zwifchen Vorftellungen und wirklichen Dingen (Berkeley's Standpunkt ift aber eigentlich nur ein umgekrempelter naiver Realismus), die fich durch feine ganze Philofophie hindurchfchleppt und zu dem von ihm felbft immer überwundenen und immer wieder auftauchenden Irrthum führt, die wahre Wirklichkeit in der fubjectiven Erfcheinungswelt d. h. in den Vorftellungen als folchen, fuchen zu wollen. Andrerfeits duldet fein ftark entwickelter Vernunftinftinct (!) es nicht, bei dem idealiftifchen Standpunkt als einem letzten ftehen zu bleiben und drängt ihn unaufhaltfam weiter zu dem dritten Standpunkt des kritifch vermittelten transfcendentalen Realismus.« a. a. O. IX.

Was den von Hartmann erwähnten Einflufs Berkeley's auf Kant betrifft, fo haben neuere Forfchungen von Riehl ergeben, dafs »Berkeley's Idealismus nicht zu den beftimmenden Vorausfetzungen der Lehre Kants gerechnet werden kann«, f. Riehl, Der Philofophifche Kriticismus und feine Bedeutung für die pofitive Wiffenfchaft. Leipzig 1876. I, 161. — Ueber die fog. »realiftifchen Elemente« bei Kant vgl. den Anhang zu Wolff, »Ueber den Zufammenhang unferer Vorftellungen mit Dingen aufser uns«, Leipzig 1875, der fich in diefem Punkte eng an Hartmann anlehnt.

45) Sehr gut bemerkt Hartmann a. a. O. XI: »Der Standpunkt des Idealismus ift für das kritifche Denken derjenige, womit es nothwendig beginnen mufs... Was dem naiven Realismus übereilter Weife als unmittelbare Thatfache erfcheint, gilt dem kritifchen Streben zunächft als blofses Vorurtheil, deffen Inhalt erft der Legitimation durch das Denken bedarf.«

46) Die Bekämpfung Kants durch Hartmann in der erwähnten Monographie ift zwar fehr fcharffinnig, fcheint mir aber doch auf der Verkennung eines, allerdings auch fonft überfehenen, Kantifchen Elementes zu beruhen, der Skepfis, die zu der Einficht gelangt ift, dafs unfer Denken fich in natürlichen Widerfprüchen bewege, fowie auf einer Auslegung Kants, welche mindeftens dem Zweifel unterliegt, fo fehr fie auch die gewöhnliche ift. Der Streit über die eigentliche Meinung Kants ift ja bekanntlich ein fehr heftiger und keineswegs fchon beendigt.

47) Sehr präcis und prägnant fafst Hartmann S. 41 ff. den Gang feiner Unterfuchung in folgenden Sätzen zufammen: »Mit dem erften Schritt büfsten wir die Welt der materiellen und geiftigen Dinge an fich (mit alleiniger Ausnahme des Ich

ı fich) ein, und fahen das Univerfum zur fubjectiven Beftimmung des einzigen, ein-.men Ich herabgefetzt; mit dem zweiten Schritt kam uns das Ich an fich abhanen, und das Weltall wurde zu einer fich felbft tragenden Perlenfchnur bewufster 'orftellungen; mit dem dritten Schritt zerreifst auch diefer dünne Faden und der Wahnfinn des eine Welt fcheinenden Nichts gähnt uns an!« Diefe Con-equenz, diefe verfuchte *deductio ad abfurdum*, ift mehr geiftreich, als logifch rich-ig; der Sprung ins Nichts ift logifch ebenfo bedenklich, wie mathematifch die bekannten Sophismata mit der Null.

48) Darin liegt eben der Grund aller diefer Ausführungen Hartmanns: die gewünfchte Realität foll dem Denken gefichert werden. Ich glaube, Cäfar that den Ausfpruch: »*Quod homo cupit, id facile — credit.*«

49) Da nach Hartmann (a. a. O. IV. Cap.) zwifchen den zeitlich fich folgenden 'orftellungen eine Caufalität nicht nachgewiefen werden kann, fo mufs zur Begrün-ıng der unregelmäfsigen Folge deffelben im Bewufstfein eine ftetige Affection ıferer Subjectivität von aufsen angenommen werden. Auf die Frage: 'as afficirt uns? lautet die Antwort: nicht das Vorftellungsobject, fondern die ansfcendente Urfache.

Der Unterfchied Hartmanns von Kant ift, dafs jener nachzuweifen fucht, e Befchränkung der Kategorieen auf unfere fubjective Erfcheinungswelt fei unbe-ündet und es müffe von ihr aus auf eine entfprechende objective Welt gefchloffen erden; allein diefe beiden fallen ja für Kant zufammen unter den Begriff der Welt er Erfahrung und der verfuchte Hartmann'fche Nachweis mifslingt dergeftalt, dafs artmann ihn felbft für ungenügend erklärt und fich zuletzt auf den — Glauben be-ıft. Er mufste mifslingen, weil Hartmann eine ganz falfche Anficht über das Kan-fche Ding an fich hat.

50) Was Hartmann in demfelben Werke in dem V. Abfchnitte: »Transfcendente ıd immanente Caufalität« weiter ausführt, insbefondere feine Berufung auf den Caufal-egriff der Naturwiffenfchaft und feine dort geübte Kritik gegen Lange, kann an die-:m Orte nicht näher dargeftellt und beurtheilt werden. Die Polemik gegen Lange ı demfelben Ort charakterifirt fich dadurch genug, dafs fie ein Act der Vergeltung t; fie ift logifch das Schwächfte in dem fonft fo ungemein fcharffinnigen Buche.

51) Wefshalb diefer mifsverftändliche und mifsleitende Mittelbegriff des »objec-ven Scheins« eingeführt wird, wird fpäter erhellen: es gefchieht im »Intereffe des yftemes«; was aber ein richtiger Dogmatiker ift, fcheut fich nicht, dem Syftem zu iebe fich, wenn auch unbewufst, logifche Unredlichkeiten zu Schulden kommen zu ıffen. Die Logik wird auf dem Altar des Syftemes und des Vorurtheils unbedenklich eopfert.

52) *Qui nimium probat, nihil probat.* Der Oberfatz: Das inftinctiv Gefetzte ift ichtig, ift unhaltbar, da aus ihm vieles Andere, was offenbar falfch ift, folgen würde. —

53) »Die Kategorieen als Formen der Dinge an fich«, »Räumlichkeit und Zeit-ıichkeit als Formen des Dinges an fich« — fo find der VI. und VII. Abfchnitt des angeführten Werkes betitelt; eine hervorragende Rolle fpielt natürlich auch die Kate-gorie der Subftantialität. Die in uns *a priori* erzeugten formal-logifchen Relationen ind nach Hartmann auch zugleich gültige Formen der Aufsenwelt.

54) Denn der abfolute Idealismus oder Illufionismus mache jedes Verftändnifs ner gefetzmäfsigen Caufalität in der Erfcheinungswelt als Ganzen unmöglich und tze ihren Inhalt zu einem unerklärlichen Durcheinander wirrer Bilder herab; nur

wenn man eine der subjectiven Erscheinungswelt analoge transscendente Welt annehm., sei Vernunft in den gegenseitigen Beziehungen. Und nur so lasse sich die Erscheinungswelt »erklären«!

Diese gutmüthig-optimistische Selbsttäuschung des Dogmatikers, die Erscheinungswelt damit »erklären« zu können, kann uns nicht einmal mehr misstrauisch gegen sein System machen; sie kann uns höchstens — ein Lächeln abgewinnen.

Ich meine, die Erwartung einer endgültigen Lösung der principiellen und letzten Widersprüche, auf welche die Erkenntnisstheorie führt, ist schon zu oft getäuscht worden, als dass man nicht das Recht hätte, den Glauben an die Menschheit in theoretischer Beziehung zu verlieren.

55) Hartmann nennt dies das »Conformitätssystem der reinen Vernunft« im Gegensatz zu dem (von Kant verworfenen) »Präformationssystem der reinen Vernunft«. Es ist »nicht eine ein für allemal vorausbestimmte Harmonie zwischen Transscendenten und Immanenten, sondern eine unaufhörlich aus der allgemeinen Herrschaft der nämlichen logischen Gesetze der schöpferischen Vernunft auf allen Gebieten des Daseins sich ergebende Harmonie.«

56) Hiebei bespricht er sein Verhältnis zu dem interessanten Problem der Metamathematik in einer sehr anziehenden Weise. Das Resultat ist, dass die wirkliche Welt vermittelst der Sinnesempfindung in unserem Intellect ein ihr stereometrisch ähnliches Abbild hervorbringt. (a. a. O. 130 ff.). Bekanntlich handelt es sich bei diesem Problem um die Anzahl der Dimensionen, die man dem realen Raum zuschreiben darf. Unser empirischer Raum hat, das weiss jedes Kind, drei Dimensionen; da sich nun aber auch Räume mit beliebig vielen, mit n-Dimensionen denken lassen, so frägt es sich, ob auch der reale Raum mehr als drei Dimensionen habe. Vgl. Schmitz-Dumont, Zeit und Raum, Leipzig 1875, und Tobias, die Gränzen der Philosophie. Berlin 1875.

57) Der Glaube aber entspringt aus dem leicht begreiflichen und verzeihlichen Wunsch des Dogmatikers, Erkenntnis zu besitzen und sich in den schönen Traum wiegen zu können, einen festen Boden zu besitzen, von dem aus er sicher weiter operiren könne; eine solche *terra firma* der Erkenntnis existirt aber ausserhalb der Welt der Empfindungen oder ausserhalb der »reinen Erfahrung« nicht. Mit dieser Statuirung der Aussenwelt vermöge eines Entschlusses erinnert Hartmann an Fichte; noch mehr aber an Cartesius, mit dem er auffallend in der Art und Weise der Begründung der Gewissheit der Erkenntnis übereinstimmt. Bekanntlich begründet Cartesius die Gewissheit darauf, dass Gott gütig sei und uns doch nicht betrügen könne. Ganz ähnlich sagt Hartmann, die Natur sei weise und gut und werde uns in ihrer gutmüthig-mütterlichen Fürsorge doch nicht prellen. Wie in so Manchem, so berührt sich Hartmann hierin mit dem *theismus vulgaris*.

Zuletzt schliesst Hartmann mit dem Zugeständnis, »die Erkenntnisstheorie für sich allein sei ohnmächtig, den Zirkel zu lösen; nur eine Metaphysik, die das Walten der Vernunft in allen Sphären des Daseins aufweise und den Kosmos in seiner ursprünglichen Einrichtung wie in dem Process seiner Entwickelung als das teleologische Product einer logisch sich bestimmenden Idee nachweise, könne es objectiv zum höchsten Grade der Wahrscheinlichkeit erheben, dass eine solche Erfahrung und Erkenntnis, die zu solchen in sich harmonischen (?) Ergebnissen führe, keine blosse Prellerei der Verstandeseinrichtung, sondern selbst ein teleologisches Product weise waltender Vernunft sei.«

In diefer Argumentation findet Kirchmann in dem erwähnten Vortrag mit Recht eine unerlaubte Zuhilfenahme »wiffenfchaftlicher Gefühle«.

58) Diefen Unterfchied premirt zu haben, ift ein wefentliches und unleugbares Verdienft Hartmanns; zwar liegt der Unterfchied fchon bei Kant, aber doch mehr unausgefprochen; vgl. Volkelt, Kants Stellung zum unbewufst Logifchen, Philofoph. Monatshefte 1873. IX, pag. 49 ff.

59) Der Begriff des »objectiven Scheins« ftammt von Schelling und Hegel, und wurde auch von Frauenftädt, dem Fortbildner Schopenhauers, freilich im Gegenfatz zu der Meinung feines Meifters, wieder eingeführt und zu Ehren gebracht, um dem abfoluten Idealismus und feinen Confequenzen zu entgehen. Auf Kantifchem Boden ift nach Hartmanns eigenem Ausdruck diefer Begriff ein »hölzernes Eifen«. Und in der That — ein Schein, ohne ein Subject, in dem jener Schein exiftirt, ift eine monftröfe Mifsgeburt der dogmatifchen Logik.

Wenn man daran denkt, dafs die objective Welt eine Vorftellung oder ein Gedanke des Abfoluten fein foll und dafs unfere eigene Weltvorftellung von Hartmann als aus demfelben unbewufsten Weltprincip gefchaffen gedacht wird, fo wird man unwillkürlich an den myftifchen Gedanken des Malebranche erinnert, dafs »wir Alles in Gott fchauen«. Unfere Raumanfchauung ift dann nur ein Bruchtheil der objectivgöttlichen, unbewufst-univerfellen Raumprojection.

60) Die fubjective und die objective Idee follen fich dadurch unterfcheiden, dafs der Wille die letztere realifirt habe. Der Wille betreffe und verändere nämlich den Inhalt des Idealen nicht; er gebe ihm nur die Realität; wie befcheiden! als ob nicht die Realität eben Alles wäre! — Wenn Hartmann mehrmals darauf aufmerkfam macht, das, was er Idee nenne, fei identifch mit der Platonifchen Idee, fo möchte fich dies doch nicht fo ganz beftätigen. Bei Plato ift die Idee des Guten das Höchfte und fie verleiht das Sein, die Realität, nicht wie bei Hartmann der »Wille.« Die Güte ift der Grund der Exiftenz und Erkennbarkeit bei Plato; Alles, was exiftirt und erkennbar ift, hat von Gott, der Idee des Guten, feine Exiftenz und Erkennbarkeit darum empfangen, weil er erkannt hat, es fei beffer, dafs es exiftire, als dafs es nicht exiftire; bei Plato fpielt die Idee des Guten oder Gott die Rolle des Vaters, die Materie oder Realität die Rolle der Mutter, alfo gerade umgekehrt als bei Hartmann, deffen Peffimismus ebenfalls ein frappantes Gegenftück zu dem Platonifchen Optimismus bildet.

61) Dühring hat feine erkenntnifstheoretifchen Anfichten niedergelegt in feiner obenerwähnten »Natürlichen Dialektik«, Berlin 1865, und im Curfus, I. Abfchnitt, drittes Capitel: »Verhältniffe (des Seins) zum Denken«. Pag. 41.

62) Sonft ift aber Kant derjenige Philofoph, vor dem er aufser Schopenhauer noch am meiften Achtung hegt. »Ein tieferes logifches Syftem«, fagt er in der Einleitung zur Dialektik, »hat fich mit der Kantifchen, mehr als mit jeder anderen Philofophie auseinanderzufetzen; doch kann es nur wenige Aufftellungen des grofsen Kritikers als bleibende Errungenfchaften gelten laffen«. Insbefondere ermögliche die Kantifche Kritik die Aufdeckung und Correction der falfchen Verdinglichung der Unendlichkeiten. Vgl. hiezu den betreffenden Abfchnitt über Kant in Dührings »Kritifcher Gefchichte der Philofophie«, pag. 389 ff. Bekannt ift Dührings Ausfpruch über Kant, fein Gedankenkreis fei kein einheitlicher; er habe vielmehr zwei Angelpunkte und gleiche einem Körper mit zwei Schwerpunkten; denn die Abficht feiner

Kritik ſei, nicht blos die Ausgeburten einer phantaſtiſchen Metaphyſik zu treffen, ſondern auch dem Glauben Platz zu ſchaffen.

63) Vgl. meine Abhandlung: »Die drei Phaſen des Czolbe'ſchen Naturalismus«, Philoſoph. Monatshefte 1876, pag. 10. 15.

64) Auch in der »Kritiſchen Geſchichte der Principien der Mechanik« bekämpft Dühring jene metamathematiſchen Ideen, die aber doch neuerdings einen gewiſſen Werth zu erhalten ſcheinen; ſo hat Zöllner die Hypotheſe eines Raumes mit vier Dimenſionen aufgeſtellt, eine Hypotheſe, die vielleicht geeignet iſt, nicht nur die logiſchen Schwierigkeiten, ſondern auch die phyſikaliſchen Antinomieen, die ſich aus dem Raumproblem ergeben, wenn auch nicht zu löſen, ſo doch erheblich zu erleichtern. Vgl. meine Abhandlung »Ueber den gegenwärtigen Stand des kosmologiſchen Problemes« Philoſoph. Monatshefte 1875. V. Heft pag. 193—219.

65) Auſserdem begehen beide den Cirkel, zuerſt das ſubjective Denken ohne Bedenken auf die Realität anzuwenden und in ihr auf eine univerſelle, kosmiſche, logiſch-teleologiſche Harmonie zu ſchlieſsen, und nun erſt von dieſer aus wieder rückwärts den Schluſs zu machen, daſs vermöge dieſer univerſellen und allgemeinen Harmonie, die doch nur auf Grund einer angenommenen Harmonie zwiſchen Denken und Sein erſchloſſen werden konnte, eben auch dieſe ſpecielle Harmonie zwiſchen Denken und Sein beſtehen müſſe.

66) So hoch die Analogie als Erkenntniſsmittel zu ſtellen iſt, ſo gefährlich iſt doch auch ihre Handhabung, wie ſich in dieſem concreten Falle zeigt. Beſonders Schopenhauer, an den ſich Dühring und Hartmann anlehnen, hat die Analogie als Erkenntniſsmittel bekanntlich ungemein hochgeſtellt. Aber die Analogie iſt in der Hand des Meiſters ein Zauberſtab, der mit Einem Schlage neue und ungeahnte Einſichten an's Licht ruft; in der Hand des Unvorſichtigen iſt ſie ein Gift, das ſelbſt richtige Erkenntniſſe zerſetzt.

67) Vgl. Dr. Gideon Spicker, Ueber das Verhältniſs der Naturwiſſenſchaft zur Philoſophie. Mit beſonderer Berückſichtigung der Kantiſchen Kritik der reinen Vernunft und der Geſchichte des Materialismus von Albert Lange. Berlin 1874. Dieſe Schrift (Spicker nennt ſie ein »Traktat«! pag. 17) ſteht der Schilling'ſchen Schrift: »Beiträge zur Geſchichte und Kritik des Materialismus« würdig zur Seite, die Lange mit Leſſing'ſcher Kritik in ſeinen »Neuen Beiträgen zur Geſchichte des Materialismus«, Winterthur 1867, zurückgewieſen hat. Sogar darin kommen Beide überein, daſs ſie nur Recenſionen des Langeſchen Werkes ſind mit einem auf Reclame berechneten Titel! — Mit einer treffenden Bezeichnung nennt Cohen in den Preuſs. Jahrb. die von uns als Grenzbegriff bezeichnete Organiſation das »erkenntniſstheoretiſche Arcanum Lange's.«

68) Auf dieſen Punkt, ſo intereſſant er an und für ſich iſt, kann ich hier nicht näher eingehen. Ich verweiſe auf die Behandlung dieſer Frage bei Lange in der kleinen Schrift: Friedrich Ueberweg. Berlin, 1871, pag. 12 ff. und in der Geſch. des Mater. II, 412 ff. und auf meine erwähnte Abhandlung über Czolbe, Pag. 30; Liebmann, in ſeinem Werke »Zur Analyſis der Wirklichkeit«, Wolff in der Vorrede zu ſeiner oben angegebenen Schrift und Göring in ſeinem »Syſtem der kritiſchen Philoſopie« haben dieſen Punkt neuerdings eingehender behandelt.

69) Hier beſtätigt ſich das von mir anderwärts ausgeſprochene Geſetz: Daſs von einem einmal ergriffenen falſchen Princip aus die unrichtigen Folgerungen mit einer geometriſchen Progreſſion wachſen, während von einem zugleich ergriffenen richtigen Princi-

die richtigen Folgerungen nur in arithmetischer Progression zunehmen, oder anders ;edrückt: dafs der Irrthum relativ schneller wächst, als die Wahrheit.

70) Dieses ist nach Zöllners richtiger Bemerkung nur ein anderer Ausdruck das Gesetz der Causalität.

71) Vgl. die Kritik der Hartmann'schen Philosophie durch Haym in den Preusıen Jahrbüchern vom Jahre 1872.

72) Dieser Satz wird am besten illustrirt durch den Darwinismus. Entwicke- ; ist allerdings das »Zauberwort, das uns viele Räthsel gelöst hat« (Häckel), das aber dafür auch tausend neue aufgiebt.

73) Hier erhellt deutlich, dafs die Unendlichkeit des Raumes, der Zeit, der .salität ihre Idealität involvirt; dies erkennt sowohl Hartmann als Dühring an; r anstatt die Letztere zuzugeben, leugnen sie einfach die Unendlichkeit, behaupten Endlichkeit von Raum, Zeit u. s. w., und opfern so die Logik zu Gunsten ihres matischen Systemes. Vgl. pag. 99.

74) Die Tendenz zum Monismus ist jedoch auch nur ein metaphysisches Voreil, wie u. A. Herbart in der kleinen, aber trefflichen Schrift: »Ueber das phiphische Studium« überzeugend nachweist. Hartmann freilich ist der Ansicht, »nur rgeordnete Geister können beim Dualismus oder Pluralismus Befriedigung finden.«

75) Weiteres siehe in »Hartmanns Erläuterungen zur Metaphysik des Unbewufsten, besonderer Rücksicht auf den Panlogismus)«, Berlin 1874, wo Hartmann als sein ner Commentator seine Ansicht genauer durchführt und begründet.

76) Näheres vgl. Gesammelte philosoph. Abhandlungen Nr. 7: Dynamismus und mismus, (in den Ges. Stud. u. Aufs. C, Nr. VII.).

77) Vgl. ib. Nr. 6 die Lebenskraft (in den Ges. St. C. IV.). S. dagegen: Hüfner, er die Entwicklung des Begriffs Lebenskraft und seine Stellung zur heutigen mie. Academische Antrittsrede. Tübingen. 1873. Pag. 22 u. 34.

78) Genauer hat Hartmann dies ausgeführt in der Schrift: Wahrheit und Irrthum Darwinismus, eine kritische Darstellung der organischen Entwickelungstheorie, .in 1875. (Zuerst erschienen in der »Literatur« von Wislicenus). Eine eingehende :ik dieser und überhaupt aller naturphilosophischen Theorieen Hartmanns enthält (einem *On-dit* zufolge von ihm selbst verfafste) Gegenschrift: »Das ›ewufste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie, eine kritische Be- :htung des naturphilosophischen Theils der Philosophie des Unbewufsten aus natur- enschaftlichen Gesichtspunkten«, Berlin 1872, eine ganz vortreffliche Schrift; ebenso ι. die interessante Broschüre: »Nominalismus und Realismus in der neuesten deutschen losophie u. s. w.« von Dr. G. Spitzer, Leipzig 1876, pag. 66—76. In jener Schrift l nachgewiesen, dafs die Consequenz des Darwinismus und der modernen Natur- enschaft die Aufhebung aller Teleologie und damit auch der Metaphysik des Unusten ist, in der zweiten wird auf den Zusammenhang der Zweckvorstellung mit Ideen des »Realismus« (im scholastischen Sinn) treffend hingewiesen. Teleologie Ideenlehre seien eng verwandt; Finalismus und Begriffsrealismus stehen gemeinder mechanischen d. h. exacten Naturansicht feindlich gegenüber.

Weitere Auffätze hierüber, darunter eine Studie über Häckel, von Hartmann alten die »Gesammelten Studien und Aufsätze«.

79) Ueberraschende Analogieen mit Hartmann bietet der amerikanische Philoι Emerson dar. Dieser spricht genau, wie Hartmann vom »Ueberseienden«, ʳon der »Ueberseele«, d. h. der Weltseele. Beide verehren die Mystik

und beider Lehren find, um es kurz zu bezeichnen, höherer Spiritismus. Was für Hartmann Schelling ift, das ift für Emerfon Swedenborg. Genau wie Hartmann fpricht auch Emerfon von »Offenbarungen« der »Ueberfeele«, welche auch eine Art »Unbewufstes« ift. Dafs der Amerikaner damit den Optimismus verbindet, erhöht nur den Reiz der Parallele, deren Ausführung wir einer anderen Gelegenheit auffparen. Boshafte Seitenblicke auf den in Amerika und nun auch in Deutfchland blühenden praktifchen, vulgären Spiritismus — wollen wir unterlaffen. Vgl. die Einleitung Julian Schmidts zu den eben erfchienenen »Neuen Effays von Ralph Waldo Emerfon«. Autorifirte Ueberfetzung. Stuttgart. Auerbach. 1876. Vgl. hiezu den Auffatz Hartmann's: »Ueber das Wefen des Gefammtgeiftes« a. a. O.

80) Die Hartmann'fche Theorie der Muskelcontraction, die durch das Mittelglied des Unbewufsten zu Stande kommen foll, hat Weis im dritten Bande feines »Antimaterialismus: Kritik aller Philofophie des Unbewufsten«, Berlin, Henfchel 1872 richtig mit der Cartefianifch-occafionaliftifchen Theorie verglichen, wonach die Bewegungen des Menfchen, deren Ausführung unbewufst vor fich geht, durch Gott zu Stande kommen. Weis nennt fie die »Hartmann'fche Fingerhebungstheorie«.

81) Vgl. hiezu: Ochorowicz, Bedingungen des Bewufstwerdens, Leipzig 1874, pag. 100 ff. und meine Recenfion diefer Schrift Phil. Monatsh. XI, 273 ff. Die Befchreibung jenes Actes der Bewufstwerdung bei Hartmann ift höchft merkwürdig. Der Wille »*obftipuit fteteruntque comae et vox faucibus haefit*«; der Wille nämlich erfchrickt und fcheut zurück vor der fich plötzlich ihm gegenüberftellenden Vorftellung und erwacht dadurch zum Bewufstfein!

82) Allerdings fetzt Dühring felbft eines feiner Hauptverdienfte in die rationelle Behandlung der Unendlichkeitsbegriffe; er hat diefe fchon in feiner lateinifch gefchriebenen Differtation: *De tempore, fpatio, caufalitate atque de analyfis infinitefimalis logica*. Berlin 1861, und aufser in feiner Dialektik auch an mehreren Stellen feiner Gefchichte der Philofophie, befonders aber bei den Eleaten behandelt. Ueber diefe Frage verweife ich auf meine Abhandlung: »Ueber den gegenwärtigen Stand des kosmologifchen Problems«. Philof. Monatsh. XI, 193 ff. Vgl. Riehl a. a. O. Pag. 47.

83) Da drängt fich denn freilich die Frage auf, ob denn die moniftifche Tendenz nicht ein blofses Vorurtheil fei? Herbart behauptet dies; in neuerer Zeit haben u. A. Dietrich (Philofophie und Naturwiffenfchaft, Tübingen 1875) und J. B. Meyer die Unmöglichkeit des Monismus betont. Dagegen fieht freilich Avenarius in der erwähnten Schrift im Monismus eine »krafterfparende« Annahme und hält diefe daher auch für geboten.

84) Diefelbe Bemerkung, dafs nämlich Dühring platonifche Elemente und einen Realismus der Begriffe, Arten, Typen (im fcholaftifchen Sinne) in fein Syftem aufgenommen habe, macht auch Dr. Hugo Spitzer in der fchon gerühmten Schrift »Nominalismus und Realismus« pag. 81—92. Indeffen hat Spitzer, der mit Recht auf die Verwandtfchaft Dührings mit Schopenhauer hinweift, gerade einen Punkt hervorzuheben vergeffen, deffen Wichtigkeit nicht zu unterfchätzen ift, nämlich dafs jener Realismus Dührings, der platoniftifch zu nennen ift, zunächft und direct von Schopenhauers Ideenlehre ftammt. Diefelbe Hypothefe, die auf einer Hypoftafirung folcher Abftractionen beruht, die wir im Denken vollziehen, hat auch Liebmann in feinem Werk »Zur Analyfis der Wirklichkeit«, Strafsburg 1875, entwickelt. Eine ganz ähnliche Anficht hatte auch Czolbe; vgl. dazu meine mehrfach erwähnte Abhandlung Philof. Monatsh. XII, 1 ff. — Es ift dies einer jener Punkte, in denen der hier unzu

eichende Materialismus ein ideelles Moment aus Schopenhauer entlehnt. Ueberhaupt möchte hier die Bemerkung am Platze fein, dafs Dührings Syftem auch infoern fehr beachtenswerth ift, als in demfelben der erfte, bedeutendfte Verfuch gemacht ft, den fterilen, ungefchichtlichen und ftarren Materialismus den neuen Anforderungen gemäfs umzugeftalten, dem Fortfchritt der philofophifchen Erkenntnifs zu accomodiren und denfelben im Anfchlufs an Feuerbach und Schopenhauer zu einem ebensvolleren Naturalismus fortzubilden. Und infofern zeigte fich auch noch einmal der Univerfalismus des Hegel'fchen Syftemes; denn zwei Ausläufer diefes yftems, der fpätere Schelling und Feuerbach bildeten die Anknüpfungspunkte ir Hartmann und Dühring, um den vulgären Materialismus umzubilden und aufserem mit Schopenhauer'fchen Elementen zu verbinden.

85) Diefe Ausführlichkeit war nöthig, um Mifsverftändniffe zu verhüten, wie fie erkwürdiger Weife doch vorgekommen find. Das zeigen Ausführungen, wie fie h bei Spicker a. a. O. pag. 89 ff. und bei Seydel Philofoph. Monatsh. XI, 220 ff. ur Vertheidigung gegen A. Lange) finden. Vgl. Hermann, Phyfiologie, 4. Aufl. 72. Pag. 459, und Wundt, Grundzüge der phyfiolog. Pfychologie. 1874. Pag. 862. gl. ferner Brentano, Pfychologie. 1874. Pag. 13 ff.

86) Eine fcharfgezeichnete, gedrängte Ueberficht der bisherigen Leiftungen und r Probleme, fowie der Methoden der Pfychologie gibt Lange in dem trefflichen tikel: »Seelenlehre« in der Schmidt'fchen Encyclopädie der Pädagogik, Gotha, effer, 1870 Band VIII, pag. 573—667. Ein Abdruck diefer Abhandlung wäre hr erwünfcht. In die genannte Encyclopädie hat Lange mehrere treffliche Artikel liefert, fo befonders die grofse Monographie über L. Vives. — Ich trage hier nach, fs gegen Lange's Auffaffung des Darwinismus und fpeciell der Teleologie neueftens . Wigand in feinem grofsen kritifchen Werke: Der Darwinismus und die Naturrfchung Newtons und Cuviers. Zweiter Band, 1876, pag. 494 ff. in eingehender eife Einfpruch erhoben hat. Vgl. die Gefchichte des Material. II, 302.

87) Einen weiteren Beitrag zu diefen Fragen enthält die kleine, aber treffliche ofchüre Lange's: Die Grundlegung der mathematifchen Pfychologie. Ein Verfuch r Nachweifung des fundamentalen Fehlers bei Herbart und Drobifch. Duisburg 1865. nonym erfchienen; der Verfaffer ift nur hinter dem Vorwort genannt.)

88) Diefes ift ein Verfuch, der dem Optimismus und Peffimismus zu Grunde liegenden Frage über den Werth der Welt den fyftematifchen Ort im Ganzen der ilofophie anzuweifen, während man fie bisher bald ganz aus derfelben ausfchlofs, ld nur als Anhängfel der Ethik oder Gefchichtsphilofophie oder auch der Religionsilofophie behandelte. Diefe Eintheilung fchliefst fich an die allgemein acceptirte ntheilung der Philofophie in theoretifche und praktifche an. Eine eingehendere sführung diefer Eintheilung und eine Begründung derfelben durch hiftorifche Bege kann nicht an diefem Orte gegeben werden. — So wie wir hier die Lehre vom erth der Welt im Gegenfatz zur Metaphyfik als der Lehre vom Wefen der elt auffaffen, würde fie etwa dem entfprechen, was Mill in feinem Syftem der luctiven und inductiven Logik, überf. v. Gomperz, Leipzig 1872, III, 369 unter er »*Philofophia prima* der Lebenskunft« verfteht, welche er der »*Philofophia prima* Wiffenfchaft« gegenüberftellt. Er nennt fie dafelbft auch Teleologie als »Lehre n den menfchlichen Zwecken« und diefe fpitzt fich ja jedenfalls in der Frage nach m Werth der Welt und des Lebens zu, wenn auch nicht zu leugnen ift, dafs efe Frage, abfolut genommen, ebenfo unbeantwortbar ift, als die ihr entfprechende

nach dem Wesen der Welt. Dagegen, relativ genommen, sind beide F:
Gegenstand der ernstlichsten Discussion. Der Punct, worauf es hier ankomm
der, dafs auch für die praktische Sphäre, welche mehrere Gebiete umfasst,
gemeinsame Grundwissenschaft gefordert wird, welche die jenen praktis
Gebieten gemeinsamen Grundprobleme in derselben Weise behandelt, wie
Erkenntnifstheorie resp. die Metaphysik die gemeinsamen Grundprobleme der t
retischen Sphäre behandelt. Hier werden die letzten Grundsätze des Erken
festgestellt und die Wissenschaft gelangt dabei auf den Grenzbegriff des Dinge
sich; dort werden die letzten Grundsätze des Verhaltens festgesetzt und
gelangt man auf den Grenzbegriff des Werthes oder Zweckes des Seins;
Disciplin ist, wie Mill bemerkt, »im Wesentlichen leider erst zu schaffen.«
Mill daher ein »vollständiges System der Teleologie« verlangt, so scheinen un:
Optimismus und der Pessimismus einseitige Gestaltungen dieser Disc
zu sein. Der etwaige Einwand, dieses alles gehöre in die Ethik, ist darum hinfällig
die Ethik es nur mit dem Guten und Sittlichen zu thun hat, dagegen das praktisch
halten, wie Mill richtig bemerkt, auch noch die Klugheitslehre und die Aesthetik un
und ebenso die Politik im weitesten Sinn, insbesondere, wie auch Mill ganz r
andeutet, in der Hinsicht auf die Verbesserung des Menschenlooses in der Zuk
Allerdings wurden diese Fragen meistens unter dem Namen der Moralphilo:
abgehandelt; allein diese Bezeichnung verhindert die Einsicht, dafs es sich
nicht blos um Moral, sondern überhaupt um die Einrichtung unseres Lebens h
Man kann auch mit Straufs sagen: die Metaphysik behandle die Grundfrage:
begreifen wir die Welt?«, die Teleolpgie (im Mill'schen Sinn) die andere C
frage: »Wie ordnen wir unser Leben?« Dieses letztere Problem liegt ebenso jer
der Moral und Politik u. f. w., wie das erstere jenseits den speciellen Naturwissensch
Wäre »Metamoral« nicht eine barbarische Wortbildung, eine *vox hybrida*, so
ich die Metamoral der Metaphysik gegenüberstellen, und beide als nur postu
imaginäre Disciplinen kennzeichnen, indem die den beiden zu Grunde lieg
Fragen (nach dem Werth und nach dem Wesen der Welt) unbeantwortbar
wobei hier vielleicht übergangen werden darf, ob diese Unbeantwortbarkeit
Folge einer sinnlosen Fragestellung oder der »Beschränktheit der menschliche
kenntnifs« sei; im ersteren Falle wären jene beiden Disciplinen eben kind
Forderungen, im zweiten Falle freilich wären Beide »Wissenschaften für U
menschen«, wie man sich neuerdings ausgedrückt hat. Jedenfalls ist so viel g
dafs factisch die Optimisten und die Pessimisten die Antwort auf jene Frag
funden haben wollen; das dabei angewandte Kriterium ist die Voraussetzung
oberste Zweck des Daseins sei das Glück, eine Annahme, die natürlich ganz
kürlich ist. Diese imaginäre Disciplin ist jedoch factisch das Tummelfel
Optimisten und Pessimisten; wie aber der kritische Philosoph an die Stelle
Metaphysik die Erkenntnifstheorie setzt, so setzt er an die Stelle der »Metan
die Theorie der Empfindungen, die schliesslich allem praktischen Ver
zu Grunde liegen. Diese Theorie der Empfindungen haben denn auch u. A. Sch
hauer und Hartmann gefördert; dagegen ist die totale Durchführung des Pessim
werthlos und einseitig. Jedenfalls ist nicht leugnen, dafs die eingehende Behar
dieser Fragen bei den neueren Philosophen seit Schopenhauer eine entsprechend
änderung der Systematik nach sich ziehen mufs, und diese scheint uns in der
gebenen Weise sich vollziehen zu müssen. Wie soll man denn die Untersuchungen

penhauers, Hartmanns und Dührings über Pessimismus und Optimismus schliesslich bezeichnen? Praktische? Ethische? Moralische? Wir haben bis jetzt dafür keine zutreffende Bezeichnung, und so mag der im Anschluss an Mill gemachte Vorschlag, sie »metamoralische« zu nennen, sein Glück versuchen. Einen ganz ähnlichen Vorschlag hat auch neuestens Fechner gemacht in seiner »Vorschule der Aesthetik«. Erster Theil. Leipzig 1876, pag. 36. Er verlangt daselbst »eine Lehre, welche die gesammten Lust- und Unlustverhältnisse der Welt, innere wie äussere, nach ihren begrifflichen und gesetzlichen Beziehungen, Verkettungen, Entstehungsweisen und Eingriffsweisen verfolgt.« Für diese Idee einer so umfassenden Lehre von Lust und Unlust schlägt er das Wort Aesthetik in sehr verallgemeinerter Bedeutung vor, und erinnert daran, dass auch schon der Name Hedonik dafür vorgeschlagen worden sei. Dieser Vorschlag stimmt um so mehr mit dem Unsrigen überein, als nach Fechner auch die Moral aus dieser Grundwissenschaft entspringt neben der Aesthetik. Da unter den Empfindungen nicht blos sinnliche zu verstehen sind, so braucht man dabei nicht an den ordinären Eudämonismus zu denken. Die Hauptzüge einer solchen Lehre, die man vielleicht am besten Empfindungstheorie nennen könnte, findet man (nach Fechner) in Hartsens »Grundzügen der Wissenschaft des Glücks.« Halle. 1869 und »Anfängen der Lebensweisheit.« Leipzig. 1874. Die soeben erschienene Schrift von Léon Dumont »Vergnügen und Schmerz« Brockhaus 1876 (Internationale Bibliothek) verfolgt offenbar denselben Zweck. Auch die sonderbare Schrift von A. Krausse »Die Gesetze des menschlichen Herzens wissenschaftlich dargestellt als formale Logik des reinen Gefühls.« Lahr 1876, scheint von demselben Gedanken auszugehen. Ansätze zu einer solchen Empfindungstheorie gibt ferner auch Lange. Ich wiederhole noch einmal, dass diese Empfindungstheorie eine wissenschaftliche, auf die Ergebnisse der exacten Naturforschung, der empirischen Psychologie und der Kulturgeschichte gestützte Behandlung aller derjenigen Probleme sein würde, welche bisher einseitig und unwissenschaftlich von den Optimisten und den Pessimisten behandelt worden sind. Genau wie die erkenntnisstheoretischen Untersuchungen in der kritischen Methode an die Stelle der dogmatischen Metaphysik treten, so treten die verlangten empfindungstheoretischen Untersuchungen an die Stelle der dogmatischen »Metamoral«, und bilden ebensosehr den Ausgangs- als den Endpunkt der Aesthetik, Moral und »Lebensweisheit«. So allein gewinnen insbesondere die Aesthetik und Moral jene wissenschaftliche Grundlage, welche ihnen gebührt. Dass auch Religionsphilosophie und Sociologie in die Sphäre der empfindungstheoretischen Untersuchungen gehören, erhellt leicht, wenn man sich der neueren Ansichten über diese Gebiete erinnert. Vgl. z. B. die auf die Gesetze der Psychophysik basirte, empfindungstheoretische Behandlung des socialen Glückes bei Lange, Gesch. d. Mat. II., 458 und »Arbeiterfrage«, pag. 113—134. Besonders die Behandlung in der letztgenannten Schrift kann als Muster solcher »empfindungstheoretischen« Untersuchungen gelten. Die Grundlagen der Empfindungstheorie sind in der Psychophysik gegeben. Vgl. ferner das Gesetz des Contrastes bei Wundt, Physiolog. 430 und bei Lazarus, Das Leben der Seele. 2. Aufl. I, 317. Von einer von ihm entworfenen »vollständigen Tafel der menschlichen Interessen« spricht Lazarus a. a. O. pag. 286. Eine solche würde die Forderungen Mill's und Fechner's erfüllen. Von einer Empfindungslehre spricht in ähnlicher Hinsicht auch Noiré, Der monistische Gedanke, pag. 182, und nennt sie »Aesthetik«; er fasst sie jedoch weiter als wir; sie soll neben der »Kinetik« die Grundwissenschaft sein. Ansätze

zu einer solchen Empfindungstheorie findet man ferner in jeder guten Psychologie, insbesondere bei Wundt und Horwicz; doch sind dies nur die Grundlagen. Die Empfindungstheorie in unserem Sinn umfasst sämmtliche menschlichen Lebensverhältnisse, und soll, sowohl im Allgemeinen, als im Speciellen, wissenschaftlich die Gesetze der Succession und Coexistenz der Lust- und Unlustempfindungen darstellen. Dass endlich die theoretische und die praktische Sphäre in der Wirklichkeit nicht so streng getrennt sind, wie die Theorie sie nothwendig darstellen muss, braucht wohl kaum noch besonders bemerkt zu werden. Die Empfindungstheorie wäre der eigentlich wissenschaftliche Ausdruck dessen, was, wie das immer bei der Constitution neuer Wissenschaftsgebiete geschieht, bis jetzt unwissenschaftlich und zwar vom Pessimismus und Optimismus behandelt worden ist.

89) Vgl. hiezu ausser den betreffenden Abschnitten in dem Hauptwerke die Abhandlung: »Ist der pessimistische Monismus trostlos«? in den »Gesammelten Abhandlungen«. — Dühring nennt Hartmann's System nicht unpassend Optimo-Pessimismus.

90) Erotische Probleme höherer und verwickelter Natur (bes. den Ehebruch) hat Hartmann sehr geistreich behandelt in seinen 1871 erschienenen Dramen: »Tristan und Isolde« und »David und Bethseba«.

91) Wie wir nachträglich hören, soll denn auch Hartmanns nächstes grösseres Werk eine »Ethik« sein. Eine Probe daraus enthalten O. Blumenthal's Neue Monatshefte u. s. w. III, 3, 225 ff. (Jahrgang 1876) unter dem Titel: »die Verlogenheit des modernen Lebens.« Auf diese »Ethik« Hartmann's darf man ebenso gespannt sein, wie auf die von Dühring angekündigte »Wissenschaftstheorie«, und auf das von Cohen besorgte Opus Postumum von Lange: »Logische Studien«.

92) »Der Werth des Lebens, eine philosophische Betrachtung.« Breslau, Trewendt 1865.

93) Vgl. E. v. Hartmann: Zur Reform des höheren Schulwesens. Berlin 1875. — Dührings Vorschläge zur Erhöhung der Lebensreize erinnern in manchen Punkten an die Vorschläge des in socialöconomischer Beziehung freilich entgegengesetzten Materialisten Strauss im »Alten und Neuen Glauben«, mit dem jener auch in der Abschaffung der Religion übereinstimmt, sowie in der Begründung des kosmischen Optimismus. In seinem Optimismus stimmt Dühring auch mit dem anderen Hegelianer Feuerbach überein, der, wie alle Anhänger des absoluten Idealismus, und so auch Strauss, Optimist ist. Auch dieses Element in Dühring ist also ein von Hegel stammendes.

94) Vgl. Dührings Schriften: Kritische Geschichte der Nationalöconomie und des Socialismus, 2. Aufl. 1875; Kritische Grundlegung der Volkswirthschaftslehre, 1866; Kapital und Arbeit, 1865; Cursus der National- und Socialöconomie, 1873; Carey's Umwälzung der Volkswirthschaftslehre und Socialwissenschaft zwölf Briefe, 1865. Die Verkleinerer Carey's und die Krisis der Nationalöconomie, sechszehn Briefe. Breslau 1867. Diese Vereinigung philosophischer und nationalöconomischer Thätigkeit, — England häufig (Locke, Hume, Berkeley, Mill, Spencer u. A.) — ist Deutschland ganz neu. Sie findet sich ausser bei Dühring nur noch bei Lange. Unter den früheren Philosophen hat nur Fichte sich eingehender mit diesen Fragen beschäftigt. Dühring erinnert auch in manchem Anderen noch an den energischen

rückfichtslofen Fichte, wie Hartmann an den poetifch-mythologifchen Schelling, beide fowohl in Lehre als in Charakter, während wir — wollen wir einmal diefe Parallele durchführen — Lange mit Kant oder Reinhold zufammenftellen müfsten. Vgl. die Notiz im Vorwort, pag. VIII, Anm.

95) Lange hat diefen Punkt, der Aufgabe feines Werkes gemäfs, natürlich nicht im Zufammenhang behandelt; was wir im Folgenden geben, ift eine verarbeitete Zufammenftellung von Ausfprüchen Lange's über diefen Gegenftand, die an den verfchiedenften Stellen feines Werkes zerftreut find.

96) Vgl. Die Arbeiterfrage. Ihre Bedeutung für Gegenwart und Zukunft. 3. Aufl. Winterthur 1875. Pag. 142.

97) Aufser in der in der vor. Anm. angezogenen Schrift und an mehreren Stellen feines Hauptwerkes hat Lange feine volkswirthfchaftlichen Anfichten entwickelt in der Schrift: Mills Anfichten über die fociale Frage und die angebliche Umwälzung der Volkswirthfchaft durch Carey. Duisburg 1866, (gegen Dühring), fowie in mehreren Flugfchriften und kleineren, in Zeitfchriften und Zeitungen zerftreuten Artikeln.

98) Vgl. Die Arbeiterfrage, pag. 337.

99) Vgl. Die Arbeiterfrage, Cap. VII.: »Von der Löfung der Arbeiterfrage«, be-nders pag. 387 ff.

100) Lange's Anfichten erinnern häufig an die Anfichten H. Lorm's, (H. Landes-ann) auch eines fubjectiven Idealiften, der in feinen »Philofophifch-kritifchen Streif-igen«, 1873 in der bekannten, hübfchen Studie: »Die Mufe des Glücks« von einem Optimismus ohne Grund« fpricht, der in manchen Beziehungen eine populärere uffaffung deffen ift, was Lange den »Standpunct des Ideals« nennt. Lorm fagt afelbft (pag. 16): »Die Gründe des Peffimismus können alle Gründe des Optimismus egreich widerlegen, vermögen aber den Letzteren felbft nicht, den Optimismus hne Grund, aus der Welt zu fchaffen. Der Optimismus ohne Grund wird aber uch nie ernftlich angefochten werden, weil er mit dem Peffimismus gemeinfame ache macht in der Feindfchaft gegen den rationalen, auf Gründe fich zu ftützen efliffenen Optimismus.... Denn aus Gründen des rationalen Optimismus kann an nicht glücklich fein in einer Welt, deren Leben fortwährend tief aufregt zum Aitleid« u. f. w. Lorm fafst diefen »Optimismus ohne Grund« mehr blos charakte-ologifch auf, (indem er ihn als angeborenes Temperament behandelt), während ange feinen »Standpunkt des Ideals« mehr ethifch und erkenntnifstheoretifch egründet. — Eine ähnliche Stellung nimmt Pfleiderer in der geiftreichen Studie ber den Peffimismus ein, die fich unter den »Deutfchen Zeit- und Streitfragen« us feiner Feder findet; auch diefer führt dafelbft aus, dafs in der Erfcheinungswelt er Peffimismus berechtigt fei.

101) Durfte doch fchon vor Kurzem der Herausgeber des »*Mind*«, der neuen nglifchen, trefflich redigirten philofophifchen Zeitfchrift, die Behauptung riskiren, ngland trage in der Philofophie die Fahne voran (»*leading the van*«.). — Vgl. Böhmer, Gefchichte der Entwickelung der naturwiffenfchaftlichen Weltanfchauung in eutfchland, Gotha, 1872, eine treffliche, kleine Schrift, in welcher der Verfaffer auch auf die Annäherung Deutfchlands und Englands in wiffenfchaftlicher, fpeell in philofophifcher Beziehung hinweift und conftatirt, dafs der Gang des euroäifchen Denkens einen immer gleichförmigeren, internationalen Charakter anehme. (S. a. a. O. pag. 192 ff.)

102) Naturgemäfs find auch die Kantianer, wenn auch nicht in feindliche Heer-

lager getrennt, ſo doch in verſchiedene Richtungen geſpalten. Gewöhnlich unter-ſcheidet man Kantianer im weiteren und im engeren Sein (ſo unterſcheidet auch Lange, Geſch. des Material. II, 2); Grün in dem mehrfach erwähnten Werke (Die Philoſophie in der Gegenwart) unterſcheidet echte Kantianer und Hyper- oder Pſeudo-kantianer; denſelben Unterſchied macht W. Tobias in dem intereſſanten Werke: Gränzen der Philoſophie, conſtatirt gegen Riemann und Helmholtz, vertheidigt gegen v. Hartmann und Lasker. Berlin 1875; jedoch ſtellt Tobias Helmholtz, Joh. Müller, Wundt, A. Lange unter die Zahl der Pſeudo-Kantianer, und nennt »echte Kantianer« dieſelben, welche Grün als Pſeudokantianer bezeichnet; vielleicht könnte man auch jene obige Eintheilung (von Kantianern im weiteren und im engeren Sein) ergänzen durch eine Eintheilung in Rechte Seite, Centrum, Linke Seite, wie man ja auch ſeinerzeit die Hegelianer eingetheilt hat; (vgl. Erdmannn, Grundriſs der Geſch. der Philoſ. 2. Aufl. 1871, pag. 656). Man könnte das *fundamentum diviſionis* ſowohl aus dem Streit um die Methode, als aus den Reſultaten nehmen; Beides iſt natürlich eng von einander abhängig. Nach der Methode könnte man etwa ſcheiden in dogmatiſch-kritiſche, deductiv-kritiſche und inductiv-kritiſche Kantianer; nach dem Reſultat in dogmatiſch-idealiſtiſche, kritiſch-dualiſtiſche, empiriſtiſch-moniſtiſche Kantianer, wobei jedoch beidemal das Eintheilungsprincip nicht ſtreng feſtgehalten werden konnte. Lange nahm auch in dieſem Puncte jene vermittelnde und höhere Stellung ein, welche ihn in allen übrigen Puncten ſtets auszeichnete. Jene Parteien gehen natürlich in vielen Beziehungen in einander über und ſind auſserdem beſtimmt durch den Einfluſs, den andere Syſteme auf den Einzelnen ausüben, wobei insbeſondere Comte, Mill und die Engländer gegenwärtig in Betracht kommen. Jene Rubriken mit Namen auszufüllen, würde hier zu weit führen. — Die obige Charakteriſirung der verſchiedenen Richtungen iſt in demſelben Maaſse unvollkommen, in welchem einer-ſeits dieſe Richtungen in verſchiedenen Schattirungen ineinander übergehen und an-dererſeits die traditionelle Terminologie nicht mehr zur Bezeichnung der ſich compli-cirenden Richtungen hinreicht, ein Umſtand, der ſich auch bei den Ausdrücken Idea-lismus, Materialismus, Optimismus, Peſſimismus u. ſ. w. geltend macht, indem die Fülle der neuen Formen den Rahmen der althergebrachten Terminologie immer mehr ſprengt und alte Gegenſätze ſich verwiſchen, während ſich neue bilden; dieſer Um-ſtand macht ſich bei der Kritik und Charakteriſtik der Syſteme in ſehr ſtörender Weiſe geltend, wie ſchon Trendelenburg bemerkte. — Das Bemerkenswerthe (das theilweiſe jetzt erſt recht hervortritt), bei dieſer Kantſtrömung iſt die Thatſache, daſs man von den verſchiedenſten Seiten aus zu Kant zurückgekehrt iſt. Dieſer Um-ſchwung vollzog ſich theilweiſe ſtillſchweigend, und es iſt bemerkenswerth, daſs er in den Schulen der drei mächtigſten Philoſophen der Neuzeit in Deutſchland unabhängig zugleich ſtattfand. Die Hegelianer haben durch E. Zeller, die Herbartianer durch W. Drobiſch dieſen Rückgang auf Kant ausgedrückt; von Schopenhauer und Lange war ſchon oben die Rede. Andererſeits iſt aber auch bekanntlich die Natur-forſchung und der beſſere Kern des Materialismus (ſo z. B. Grün von Feuerbach aus) bei Kant angelangt; und ſo vollzog ſich das intereſſante Schauſpiel, daſs die Gegner ſich über der »Kritik der reinen Vernunft« die Hände reichen und daſs wir heutzutage genau an demſelben Punkte ſtehen, wo man vor einem Jahrhundert ſtand, indem ſich, um ein beliebtes Bild zur Anwendung zu bringen, der Fortſchritt in einer Spi-rale vollzog, wodurch allerdings der Punkt immerhin um etwas hinausgeſchoben wor-

len iſt. Auſser dieſen Richtungen, welche alle wie Strahlen auf dieſen Einen Punkt convergirten und ſich concentrirten, hatte noch die Fries'ſche Schule die Kant-Tradition gepflegt. Gut bemerkt Grün a. a. O. pag. 31: »Man kann ſagen, ein ſolches Zuſammentreffen war in der Geſchichte der Philoſophie noch nicht dageweſen. Noch nie hatte ſich der Empirismus, Realismus, Atomismus mit dem Apriorismus, Idealismus, Spiritualismus ſo um den kritiſchen Punkt concentrirt, nie waren beide ſo Aug' in Auge geſtanden... Auch die Männer der Realität ſtieſsen auf Kant, bei dem ſie ſich mit der Speculation begegneten.« — Es iſt daher ein Symptom einer vollſtändigen Verkennung der Situation und eine geradezu antiquirte Anſchauung, wenn Hartmann meint, man habe jetzt nur die Wahl zwiſchen materialiſtiſchem Naturalismus (Dühring) und ſpiritualiſtiſchem Monismus oder Pantheismus (Hartmann). Dabei iſt der Kriticismus vergeſſen worden, und ſobald man dies erkennt, dann hat man — auch ſchon die Wahl nicht mehr; denn dann erſcheint eben der Kriticismus als der einzig mögliche Standpunkt. — In engſtem Zuſammenhang mit dieſer Kantſtrömung ſteht das Zurückgehen auf die unmittelbaren Vorgänger und Nachfolger Kant's, ſo auf Berkeley und Hume, ſowie auf Fichte, auf welche in neueſter Zeit von verſchiedenen Seiten zurückgegriffen worden iſt. Wenn wir die Zeichen der Zeit richtig deuten, ſo wird man zunächſt, ehe man zu neuer yſtembildung ſchreitet, die unmittelbaren Vorgänger und Nachfolger ant's einer erneuten Durchforſchung unterziehen, um ſo, ausgerüſtet mit dem beſten iſtoriſchen Material, das eigentliche Kantproblem ſo ſcharf wie möglich zu erfaſſen. rſt dann wird es ſich darum handeln, wie ſich die kritiſche Methode in einem ritiſchen Syſtem vollenden werde. Denn der Kriticismus, wenn er echt ritiſch aufgefaſst wird, iſt keineswegs ein ſtreng-geſchloſſenes **System**, ondern eine ſtreng-wiſſenſchaftliche **Methode**. Daſs einige Stürmer und ränger natürlich voreilig Syſteme bauen, kann daran nichts ändern. Es iſt aber ſehr richtig, ſich dies klar zu machen, daſs der Kriticismus zunächſt nur Methode ſei; s iſt ja auch ſein Gegenſatz der Dogmatismus, der ſich eben durch ſeine Methoenloſigkeit oder Pſeudo-Methode charakteriſirt. Erſt nach jenen Vorarbeiten wird es ch fragen, inwiefern die kritiſche Methode den Monismus überhaupt und ſpeciell den aturwiſſenſchaftlichen Monismus fordere oder einſchlieſse. Man hat es in jüngſter eit unzählige Mal wiederholt, daſs ſich der Idealismus und der Realismus zu einem euen Syſtem zuſammenſchlieſsen müſſe und ſpeciell für Deutſchland hat dies Zeller n Schluſſe ſeiner »Geſchichte der deutſchen Philoſophie« klar und bündig ausgerochen. Allein man würde ſehr irren, wenn man glauben würde, dieſe verlangte erſchmelzung zu einem neuen Monismus könne ſich ohne Weiteres vollziehen. Dieſe erſchmelzung kann nur durch den Kriticismus hindurchgehen, und die utſche Philoſophie iſt vollſtändig auf dem rechten Wege, wenn ſie vom lealismus und Materialismus auf Kant zurückging, um von den Wurzeln is zu reformiren. Es iſt daher ein groſses Miſsverſtändniſs der Sachlage, wenn ewes am Schluſſe ſeiner Geſchichte der Philoſophie, wo er die Philoſophie der Genwart in Deutſchland beſpricht, den Rückgang auf Kant mit ſpeculativ-dogmatiſchen epriſtinationen in Zuſammenhang bringt. Der Rückgang auf Kant war der erſte chritt vorwärts; wie die folgenden Schritte ausfallen werden, und ausfallen müſſen, enn wieder eine gewaltige und groſsartige Weltanſchauung entſtehen ſoll, welche hatſachen und Ideale gleichmäſsig berückſichtigt, dies haben wir im Allgemeinen zeigen verſucht. —

Berichtigungen:

S.	21	Z.	21	v.	o.	lies	Bois-Reymond's ſtatt Bois-Reymondt's
„	24	„	18	„	„	„	Comte ſtatt Kant
„	28	„	3	„	„	„	ſocialiſtiſcher ſtatt ſozialiſtiſcher
„	28	„	20	„	„	„	Parmenides ſtatt Parmonides
„	51	„	20	„	„	„	univerſellen ſtatt unvorſtellbaren
„	51	„	3	„	u.	„	Naivetät ſtatt Naivität
„	76	„	11	„	„	„	*μῦθοι* ſtatt *μύθοι*
„	78	„	13	„	o.	„	*dividualitas* ſtatt *divitualitas*
„	86	„	12	„	„	„	*vogue* ſtatt *vojue*
„	198	„	6	„	„	„	Bruchſtücke ſtatt Bruckſtücke
„	215	„	20	„	„	„	die er ſtatt die an
„	219	„	21	„	„	„	ſind die ſtatt nd die
„	223	„	14	„	„	„	derſelben ſtatt deſſelben.

Druck von C. Grumbach in Leipzig.













